DOCTRINA POLITICA DE STO. TOMAS

POR EL REVERENDO PADRE
SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

INSTITUTO SOCIAL LEON XIII
ALFONSO XI, 4
MADRID

Con las debidas licencias

Inicia el Instituto Social León XIII, con el presente volumen, la publicación de textos de conferencias que han constituído cursos monográficos explicados en sus aulas. La idea que preside esta publicación es la de que, siendo aquellos cursos monográficos obra de prestigiosos especialistas, quede condensada y sea utilizable de continuo una labor que por su índole debe exceder el perímetro de una clase. Así vendrán a beneficiarse de ella no sólo quienes hubieren oído directamente las lecciones, sino los estudiosos de la materia en general.

El orden de publicación de los volúmenes vendrá impuesto por circunstancias exclusivamente materiales y no es, por lo tanto, ni cronológico ni de prelación.

DOCTRINA POLITICA DE SANTO TOMAS

PROLOGO

Las páginas que siguen contienen el texto de las seis conferencias de un cursillo monográfico sobre *La doctrina política de Santo Tomás*, organizado por la Dirección del Instituto Social León XIII, y pronunciadas en Madrid del 23 al 27 de octubre de 1951. Salen con el mismo atuendo en que fueron expresadas, sin pretensiones de alta y minuciosa investigación, impropia de este género literario, que más bien debe limitarse a vulgarizar con exactitud y claridad el contenido esencial de la referida doctrina.

Aun así, no se recogen en ellas todos los aspectos de la doctrina política tomista, imposible de resumirse con cierta holgura en tan corto número de lecciones, pero sí los principales, a nuestro juicio. Y estos mismos son el fruto de una interpretación doctrinal, más bien que histórica, del pensamiento de Santo Tomás a través de sus principios, y con vistas a deducir las conclusiones o implicaciones en ellos contenidas; pues el santo Doctor no escribió *ex professo* un cuerpo de doctrina política, ya que su obra *De regno* quedó incompleta casi desde sus comienzos, es decir, en el capítulo II del libro II; total, cuarenta y seis páginas de la última edición (París 1949).

Tampoco ha lugar la comparación de esta doctrina con sus fuentes ni con sus derivaciones, ni mucho menos con sus antagonistas, ya que en el ciclo de cursillos monográficos del Instituto tienen su lugar reservado, sino mera exposición de la doctrina tomista escueta.

Dentro de los límites referidos, nos ha parecido conveniente poner unas breves notas de introducción, en las que recogemos sucintamente los principios y perspectivas fun-

damentales de la doctrina política tomista, antes de pasar a exponer las causas y condiciones esenciales de la sociedad política y de sus partes componentes, que son gobierno y pueblo.

Sólo nos queda manifestar nuestro sincero agradecimiento a la Dirección de dicho Instituto por haberse dignado acoger estas modestas páginas entre sus publicaciones.

INTRODUCCION

Principios y perspectivas fundamentales de la doctrina política tomista

Es de capital importancia en las ciencias y en las artes situarse debidamente, para captar con verdad sus objetos respectivos y apreciarlos en su justo valor.

Los militares saben muy bien la trascendencia de los observatorios para planear y dirigir con éxito sus operaciones bélicas; los pintores y fotógrafos ponen especial interés en posesionarse de los debidos ángulos de visión, guardando las convenientes distancias y combinando sabiamente las luces y las sombras para que las figuras o el paisaje se destaquen con belleza y naturalidad; los filósofos y los teólogos comprenden perfectamente lo capital para sus ciencias respectivas de los debidos puntos de vista o perspectivas formales en que deben colocarse para examinar convenientemente y justipreciar los materiales sometidos a su consideración.

Tratándose de exponer en estas lecciones la doctrina política de Santo Tomás de Aquino, es evidente que mi punto de vista debe coincidir totalmente con el suyo; la honradez científica y el respeto que se merece el cultísimo auditorio que me escucha lo exigen de consuno.

Se me ha pedido exponer la doctrina política de Santo Tomás, no la mía ni la de ningún otro. Ahora bien, para comprender la doctrina de un autor hay que colocarse en su propio punto de vista, adentrarse en su propia mentalidad, hasta llegar, por decirlo así, a mirar, a ver, a examinar sus lucubraciones a través de sus propios ojos. Nadie mejor que uno mismo sabe lo que dice o lo que quiere decir. Otra cosa es la crítica, de aprobación o de censura, a que, después de bien comprendida, se la pueda someter.

¿Cuál es, pues, el punto de vista, el ángulo de visión de Santo Tomás respecto de su doctrina política? El mismo nos lo dice expresamente al principio de su obra política cumbre, *Acerca del reino:* el teológico, el filosófico y el de la historia y la experiencia, manifestadas en los ejemplos

de los buenos gobernantes [1]. Pero sin descender a casos particulares ni a recetarios jurídicos ordenadores en concreto de un régimen legítimo cualquiera. Para eso hace falta vivir la política, tomando en ella parte activa, cosa que no dice bien con el estado clerical, y mucho menos con el religioso, al cual pertenecía el Santo.

Se excusa de ello en la *Summa Theologica* (2-2, q. 184, pról.), y sólo por cortesía se ocupa de los casos prácticos que le propusieron sus amigos San Luis Rey de Francia y la duquesa Adelaida de Brabante, reconociendo modestamente su incompetencia en semejantes menesteres (cf. *De regimine subditorum*, nn. 1 y 12, pp. 213 y 219: «Opuscula», ed. cit.).

Su temperamento y su misión providencial le impelían hacia los grandes principios reguladores de la política y de las ciencias filosóficas y teológicas. El gigantesco puñetazo sobre la mesa de San Luis y en su misma presencia, como si sobre ella estuviesen los maniqueos, cuyas doctrinas acerca del origen del mal había aplastado con un argumento metafísico ineludible que acababa de ocurrírsele, prueba por sí solo que su alma no estaba hecha para la política menuda de cada día.

Puntos de vista esencialmente subordinados y complementarios, según pide la naturaleza misma del asunto sometido a su consideración. Porque, en efecto, la política es una ciencia esencialmente práctica por su propio objeto.

Como *práctica*, debe necesariamente consultar la historia y la experiencia de las diversas formas de gobierno, para no construir *a priori* una doctrina de espaldas a la realidad (cf. 1-2, q. 6, pról.; 2-2, pról.): «Omnis enim operativa scientia tanto perfectior est quanto magis particularia considerat, in quibus est actus» (1, q. 22, a. 3 ad 1). Y si todo humano conocimiento arranca de la experiencia, en sentir de Santo Tomás, el de la política debe estar en contacto con ella particularmente.

Pero como *ciencia* debe remontarse a principios universales de orden natural o filosófico y de orden sobrenatural o teológico, pues el santo Doctor no trata de construir una ciencia política cualquiera, sino una ciencia política verdaderamente cristiana y aplicable a los pueblos cristianos. El

[1] «Secundum Scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogmata et exempla laudatorum principum» (*De regno*, l. 1, c. 1, n. 1: «Opuscula», ed. J. Perrier, O. P., t. 1, p. 221, Parisiis 1949.)

rey de Chipre Hugo II, a quien Santo Tomás dedica su obra, era un rey católico y quería reinar como tal.

San Agustín le había precedido en este sentido, y Francisco de Vitoria seguirá su ejemplo en sus famosas *Relecciones teológicas*, especialmente en la más política de todas, que es la *De potestate civili*, en la que comienza por estas palabras, que son todo un programa: «Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto» (*Relecciones*, ed. de Madrid 1765, p. 110): «El oficio del teólogo es tan vasto y universal, que no hay argumento, disputa ni materia alguna a que no se extienda su mirada.» Destello y participación e imagen de la ciencia misma de Dios, sus dominios no conocen límites, a imitación de la ciencia divina (cf. 1, q. 1, a. 3 ad 3).

León XIII y sus gloriosos sucesores marcharán por el mismo camino y consagrarán con su autoridad suprema estos puntos de vista. La ética y la política, no menos que la teodicea, no se pueden tratar debidamente sin consultar a la divina revelación, como enseña Pío XII en su encíclica *Humani generis* (AAS 42 [1950], pp. 574-575). La verdadera filosofía y la teología, en frase de Pío XI, son dos rayos de un mismo sol, dos ríos de una misma fuente, dos edificios construídos sobre un mismo solar: «Se completan mutuamente. De aquí que quien no es buen filósofo, no será tampoco un teólogo completo; y quien esté ayuno de teología, no puede filosofar recta y plenamente». Ambas se ayudan y se completan mutuamente en la conquista de la verdad, siendo maestra la teología y ministra la filosofía. «Altera alteram complet. Unde sequitur ex inscio imperitoque philosopho fieri numquam doctum theologum posse; et qui divinarum rerum sit prorsus ieiunus, eidem perfecte philosophari nullo pacto licere» (Litterae Apostolicae *Unigenitus Dei Filius*, 19 de marzo de 1924: AAS 16 [1924], p. 455).

Para construir, por consiguiente, una doctrina política auténticamente humana y cristiana, hay que proyectar sobre los datos de la experiencia y las enseñanzas de la historia los rayos mancomunados y convergentes de la filosofía y de la teología. Santo Tomás conocía por la Biblia la historia sagrada del pueblo hebreo; las constituciones políticas de varias ciudades griegas y limítrofes, a través de las infor-

maciones de Aristóteles en sus libros de política; y la historia del pueblo romano, por sus historiadores Salustio y Tito Livio, por Valerio Máximo y por San Agustín, en su obra *De civitate Dei;* amén de la europea de su propio tiempo. Historias y experiencias lo suficientemente variadas para que su ingenio privilegiado pudiese construir una doctrina política equilibrada y realista: los grandes genios rastrean las grandes leyes de la naturaleza y de la historia en los hechos y en los fenómenos más vulgares, como los buenos podencos rastrean la caza en los menores residuos y vestigios de la misma.

Por otra parte, siendo la política una ciencia esencialmente práctica, tiene relaciones íntimas y necesarias con la ética y con el derecho natural. Hablando con propiedad, el derecho natural o filosofía del derecho es una parte integral de la ética individual y de la ética social o política, según se trate de derecho natural privado o de derecho natural público; pues el derecho, hablando con precisión, se reduce a la justicia de quien es objeto, y ésta no es más que una parte integral de la moral individual y de la moral social, que abarcan también las demás virtudes.

En cambio, la moral social o política, en el orden natural o puramente filosófico, es una ciencia esencialmente distinta de la moral individual, ya que ambas, la individual y la social, son dos especies distintas de la filosofía moral plenariamente dicha, que es como su género próximo (cf. *In I Ethic.*, lect. 1, n. 6; *In X Ethic.*, lect. 16, n. 2180; *In libros Politic.*, proocm. nn. 7-8; 2-2, q. 47, a. 11, Sed contra). La política no está fuera de la moralidad, como la sociedad no está fuera de la humanidad. El hombre no deja de serlo por vivir en sociedad, y la moralidad no deja de serlo por extenderse a la vida política del hombre.

No ocurre lo mismo con la teología moral, que no se divide en individual y social como en otras tantas especies, sino que, conservando su unidad trascendente de ciencia divina, se extiende a toda la vida y a todos los estados y condiciones del hombre, vistos a través de Dios (cf. 1, q. 1, aa. 3-4).

Así, pues, el punto de vista, el aspecto formal, la perspectiva desde la cual Santo Tomás enjuicia la política es, sin desdeñar la historia y la experiencia, el filosófico y el teológico mancomunados en su función ética aplicada a la

sociedad política perfecta, trascendiendo lo meramente utilitario y hedonista y envolviendo, superándolo, lo puramente jurídico, para considerar el bien común humano honesto o moral en toda la plenitud de que es susceptible en esta vida terrestre.

Según esto, fácil es establecer los principios fundamentales de la ciencia política tomista. Siendo la política una ciencia esencialmente práctica y moral, la consideración y el establecimiento del fin propio de la sociedad política es verdaderamente primordial, ya que las entidades de esta índole se especifican por sus propios fines. Pero estos fines propios y específicos, por el mero hecho de ser tales, son connaturales, es decir, responden necesariamente a la propia naturaleza de los seres a ellos ordenados, y no deben en manera alguna contradecirla. En la propia naturaleza, por consiguiente, de los seres que componen la sociedad política, hay que buscar los primeros principios de la ciencia correspondiente. La teleología se funda en la ontología. Los principios próximos e inmediatos de la política son teleológicos; los remotos y verdaderamente primeros son ontológicos.

Comencemos por los *ontológicos*. La sociedad política es una sociedad humana perfecta. Sociedad de hombres, no rebaño, no piara, no manada de bestias. La sociedad humana no debe contradecir a la naturaleza del hombre, sino que debe fundarse en ella y serle en un todo conforme. ¿Cuál es la verdadera naturaleza del hombre? Filosóficamente hablando, el hombre es un animal racional: un animal que entiende, que discurre, que razona, que compara, que calcula, que se admira, que se ríe, que habla, que progresa; un animal que posee un alma racional, es decir, dotada de razón e inteligencia, por la cual es capaz de trascender lo singular y particular, lo corpóreo y espacial, lo terreno y temporal, a que está ligado por los sentidos, para fijar su mirada en lo universal y trascendente, en lo incorpóreo y espiritual, en lo eterno, celestial y divino.

Siendo, pues, precisiva o positivamente inmaterial y espiritual el objeto aprehendido por la humana inteligencia, lo es también el mismo acto de aprehender, y por consiguiente la facultad o potencia misma aprehensiva, y, por último, la forma o naturaleza de quien es propia dicha fa-

cultad, es decir, el alma racional o intelectual. Porque los actos se especifican por sus propios objetos, y las potencias por sus actos propios en orden a sus propios objetos, y las formas o naturalezas por la potencia o capacidad más elevada de ejercer las operaciones más altas sobre los objetos más sublimes. El alma humana es, por consiguiente, positivamente inmaterial y espiritual, subjetivamente independiente del cuerpo en su obrar supremo y específico, que es el entender, y por tanto en su propio ser también, ya que el obrar no puede ser superior al ser del operante.

Luego el alma humana es incorruptible e inmortal: incorruptible, por ser esencialmente simple e inmaterial; inmortal, por ser espiritual, es decir, independiente del cuerpo en su propio ser, en su propio existir.

Es alma y espíritu al mismo tiempo. Informa y anima al cuerpo humano en cuanto alma y forma substancial del mismo, pero lo trasciende en cuanto espíritu. En frase de Santo Tomás, no es una forma sumergida en el cuerpo, sino emergente y trascendente (cf. *Q. d. De anima,* a. 2 c in fine, et ad 2, 12, 13, 18, 19). Su vida no termina con la muerte del cuerpo. El hombre es mortal; su alma es inmortal; la vida del hombre, es decir, del compuesto humano de alma y cuerpo, es de cuarenta, sesenta, ochenta, cien años; la de su alma no tiene fin; su duración es la eternidad.

Siendo esto así, síguese necesariamente que el origen del alma humana no puede ser por transmutación de la materia ni por generación, como las demás almas inferiores de los brutos o de las plantas, sino por creación inmediata del mismo Dios, ya que ninguna criatura es capaz de crear nada en el sentido metafísico de la palabra, es decir, producir una cosa en cuanto a todo su ser, sin materia ni sujeto preexistente.

Hasta aquí llega, o puede llegar, la filosofía, o lo que es lo mismo, la razón humana por sus propias fuerzas, respecto de la naturaleza humana en sí misma considerada.

La teología aprueba plenamente estas conquistas de la filosofía, añadiendo por su parte nuevos y más subidos quilates acerca de la naturaleza del hombre. Precisamente el hombre, por su alma racional e intelectual, es imagen y semejanza de Dios creador, primera y suprema Inteligencia. La vida propia de Dios es puramente intelectual—en cuanto

que intelectual abarca lo intelectivo y volitivo—, no sensitiva, ni mucho menos vegetativa. Por eso el hombre, que comprende en sí mismo estas tres vidas, vegetativa, sensitiva e intelectiva, se asemeja a Dios y es su imagen viva en cuanto es un ser inteligente, por su alma y por su vida intelectual (cf. 1, q. 18, a. 3).

Esta misma dignidad de ser imagen y hechura directa de Dios le hace ser capaz de poseerle, no encontrando saciedad completa fuera de El. Capacidad receptiva de asociarse a Dios en su vida íntima y beatífica, potencia obediencial de ser elevado por Dios a la participación de su propia naturaleza y de sus dones más preciados. Y Dios, por su infinita bondad y misericordia, al mismo tiempo que lo creó a su imagen y semejanza, lo elevó a la suprema dignidad de hijo adoptivo suyo, haciéndole partícipe de su propia naturaleza divina, de su gracia, y destinándolo a ser heredero de la vida eterna, de su propia felicidad. Así el hombre, que por naturaleza era imagen y semejanza de Dios, es su hijo adoptivo por gracia (cf. 1, q. 93).

Y aunque, indigno de tánta nobleza, arrastró y pisoteó su dignidad desobedeciendo a su Creador y a su Padre, plugo a su infinita bondad rescatar al hombre y redimirlo por la pasión y muerte de su Hijo humanado, segunda persona de la Santísima Trinidad, a quien constituyó cabeza de toda la humanidad y fuente inagotable de su salvación. De este modo el hombre recuperó su dignidad de hijo de Dios, añadiendo la de ser hermano de Cristo y miembro de su cuerpo místico, que es la Iglesia: *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia* (Rom. 5, 20).

Según esto, el hombre no es simplemente un animal racional, una persona, como decía la filosofía, sino que es además una imagen viva de Dios, su hijo adoptivo, hermano de Cristo, miembro de su cuerpo místico y templo del Espíritu Santo, no sólo según su alma, sino también según su mismo cuerpo. *Habéis sido rescatados*—dice el Apóstol—*con un precio muy alto, nada menos que con la sangre de Dios hecho hombre; honrad, por consiguiente, a Dios en vuestras almas y en vuestros cuerpos, que son de Cristo y templos del Espíritu Santo* (1 Cor. 6, 19-20). Reconoce, cristiano, tu dignidad de hijo de Dios y particionero de su gracia, exclama San León Magno, y no vuelvas a arrastrarla ni a pisotearla con tus culpas (*Sermones,* 21, c. 3: ML 54, 192). Tales son los materiales, tales los sillares de que se compone la sociedad política cristiana.

Una política digna de tal nombre, mayormente si es una política cristiana, debe contar con estas verdades y respetarlas escrupulosamente, no permitiéndose preterirlas, ni mucho menos atropellarlas.

A estos principios ontológicos responden plenamente los *teleológicos*. El hombre, como hombre y como criatura, es un ser naturalmente imperfecto y potencial.

Como animal, está sujeto a las leyes de los demás animales en cuanto a sus etapas evolutivas y en cuanto a los vaivenes de salud y enfermedad.

Como racional, es naturalmente discursivo, progresivo, perfectible en sus pensamientos y en sus afectos. La educabilidad de los brutos animales más perfectos es cuasi mecánica y sumamente limitada; la de los hombres es plenamente libre en su funcionamiento, y su extensión no conoce límites.

Ninguna criatura es su último acto, su última perfección. Esencialmente compuesta de acto y de potencia, su acto mismo es limitado y en potencia a una perfección interior. Sólo Dios, que es Acto Puro, es su última y total perfección en acto, sin mezcla alguna de potencialidad.

El es su misma bienaventuranza perfecta, infinita. Ninguna criatura, por perfecta que sea, es su último fin, su bienaventuranza. Todas necesitan moverse, reduciéndose de la potencia al acto, para conseguir su último fin. «Todas militan bajo la bandera del movimiento—dice bellamente Fray Luis de Granada—para que, como pobres y necesitadas, se puedan mover a buscar lo que les falta» (*Guía de pecadores*, l. 1, c. 1: «Obras», ed. J. Cuervo, O. P., t. 1, p. 17, Madrid 1906).

Estos movimientos, que son como medios, como pasos, como peldaños para conseguir dicho fin, son más o menos variados y complejos según el grado de perfección a conseguir y según la capacidad de perfección de que están dotadas.

Las criaturas irracionales son incapaces de bienaventuranza, por no estar capacitadas para poseer a Dios en sí mismo, conociéndole y amándole. Consiguen su último fin participando las perfecciones propias de su especie, con uniformes y sencillos movimientos.

En cambio, las criaturas racionales, como el hombre y el ángel, son capaces de poseer a Dios en sí mismo conociéndole y amándole, es decir, son capaces de ser felices y bienaventuradas. Ambos, el hombre y el ángel, deben moverse, deben caminar con sus actos de conocimiento y amor hacia su último fin, hacia Dios.

Pero el ángel, que es espíritu puro e inteligencia pura, es capaz de conseguir su última felicidad con pasos muy contados e instantáneos: con un solo acto perfecto y meritorio, de un solo salto (1, q. 62, a. 5).

El hombre, por el contrario, dada la complejidad de su naturaleza, compuesta de alma y cuerpo, y la elevación de la bienaventuranza a conseguir, no inferior a la del ángel, necesita normalmente proceder poquito a poco, remontándose de lo sensible a lo inteligible, de lo creado a lo increado, de lo natural a lo sobrenatural, de lo participado al principio fontal de toda perfección.

Vía larga, vía estrecha, vía llena de dificultades y sembrada de insidias de los enemigos mortales de nuestra alma, demonio, mundo y carne. La complejidad de las potencias del alma humana, anorgánicas y orgánicas, contrasta con la sencillez superior de las potencias del ángel y con la simplicidad inferior de las potencias de los animales y demás seres irracionales, y atestigua la variedad y multiplicidad de movimientos que necesita el hombre para escalar las cumbres de su felicidad (1, q. 77, a. 2; 1-2, q. 5, a. 5 ad 2; a. 7 c). Capaz de subir hasta las alturas del ángel, siendo al mismo tiempo habitante de este mundo sensible y corpóreo en que pululan y se mueven los seres irracionales, necesita de una escalera mucho más larga y de un andamiaje mucho más complicado. Es un anfibio, que vive y siente con los animales y las plantas y entiende con los ángeles, y mora en los confines de lo corpóreo y espiritual; verdadero *microcosmos*, síntesis grandiosa de toda la creación.

La filosofía reconoce este destino del hombre, que sólo puede consistir en su unión con Dios. Sólo Dios es causa propia del alma humana por creación directa e individual, y, por consiguiente, sólo Dios puede ser su último fin, ya que la causa eficiente y la causa final se corresponden mutuamente.

El hombre nace naturalmente privado de toda perfección moral e intelectual, pero nace al mismo tiempo naturalmente capaz de ellas hasta su grado más perfecto en el conocimiento y el amor natural de Dios como primer prin-

cipio y último fin de su propio ser, y naturalmente desea llegar a esa última perfección en esta o en la otra vida.

La teología aprueba este juicio de la filosofía, pero la completa con nuevas luces y nuevos datos. Como hijo de Dios y hermano de Cristo, el hombre está destinado a una bienaventuranza superior, sobrenatural, que consiste en la visión intuitiva de Dios y en el amor correspondiente de caridad consumada y trasformante: conocimiento y amor infinitamente superiores a los que naturalmente puede tener el hombre y el ángel y cualquier otra criatura imaginable, por alta y elevada que sea, y que ninguna pura criatura pudo barruntar ni sospechar. *Ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino al pensamiento del hombre lo que Dios tiene preparado para los que le aman* (1 Cor. 2, 9).

El deseo y el esfuerzo natural de nuestra alma y de nuestro espíritu quedan reabsorbidos y sublimados en el deseo y el conato sobrenatural que da la gracia, mayormente en el estado actual de la naturaleza caída y enferma en que está el hombre, que necesita doblemente de la gracia sanante y elevante (cf. 1, q. 62, a. 2 ad 2). Capacidades, aspiraciones, anhelos, deseos, esfuerzos muy superiores a los de la pura naturaleza, con sus dificultades que vencer y sus necesidades de ayuda de la divina gracia redobladas a causa del pecado original, que todos contraemos, y de los pecados personales, que todos también, en mayor o menor escala, cometemos.

La suprema dicha no es propia de la vida presente, sino de la futura, en la que nuestro cuerpo resucitará y se revestirá de inmortalidad, para que todo el hombre goce de Dios (1 Cor. 15, 53-54).

El sentido profundo, la razón de ser última de la vida presente, individual o social, es la de ser una aspiración, una expectación, una preparación para la eterna y sobrenatural bienaventuranza. La teología nos llama *viadores* o viandantes, pasajeros, peregrinos que pasan y se encaminan hacia la vida eterna en Dios: *non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus* (Hebr. 13, 14). Todo debe ser ordenado a este fin y debe ser considerado como medio para lograrlo.

La Iglesia expresó magníficamente esta verdad en la oración de la domínica primera después de la octava de Trinidad: ¡Oh Dios, protector de los que en ti esperan! Nada hay sólido sin ti. Multiplica, pues, sobre nosotros tu misericordia, para que, gobernados y conducidos por ti, «de tal modo pasemos a través de los bienes temporales, que no perdamos los eternos»: *ut sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna.*

CAPÍTULO I

Origen de la sociedad política

Pues bien, entre los medios más necesarios y eficaces que tiene el hombre para conseguir su dicha, su felicidad, está el vivir en sociedad perfecta, es decir, plenamente suficiente en bienes y recursos para el completo desarrollo de su personalidad natural de hombre y sobrenatural de hijo de Dios. Sociedad natural perfecta o política, que es el Estado, para el pleno desarrollo de su personalidad natural de hombre, y, por tanto, para la consecución de su felicidad natural; sociedad sobrenatural perfecta, que es la Iglesia de Cristo, para el desarrollo completo de su personalidad sobrenatural de hijo de Dios y, por consiguiente, para la consecución de su bienaventuranza eterna y sobrenatural.

Y como la gracia no destruye la naturaleza, sino la supone, elevándola y perfeccionándola, la sociedad perfecta eclesiástica presupone la sociedad civil perfecta en su género, y la perfecciona y eleva, orientándola hacia un fin superior. La Iglesia enseña que para conseguir la salud eterna hay que pertenecer a la Iglesia de Cristo *in re vel in voto*, de hecho o por lo menos de deseo: «*extra Ecclesiam non est salus*, no hay salvación fuera de la Iglesia de Cristo» (cf. DENZ.-UMBERG, *Enchir.*, nn. 423, 470 b, 714, 1000).

Pero volvamos a la sociedad natural perfecta o política. El hombre está naturalmente inclinado a ella y naturalmente la necesita para el completo desarrollo de su personalidad natural y para la consecución de su felicidad natural en esta vida o en la otra.

Esa *natural inclinación del hombre a la sociedad civil o política perfecta se demuestra por varias razones.*

Primera y fundamental.—Todo hombre está naturalmen-

te inclinado a su dicha, a su felicidad: no hay hombre que no desee ser feliz y que naturalmente no aborrezca la miseria y la desdicha. Es un hecho indiscutible de conciencia universal.

Ahora bien, el que naturalmente desea un todo, naturalmente desea las partes de que ese todo se compone y sin las cuales no puede subsistir; de igual modo, quien naturalmente desea un fin, naturalmente desea asimismo los medios esenciales y de suyo necesarios para conseguirlo. Lo uno está necesariamente incluído en lo otro.

En la felicidad está incluído, como parte esencial o como presupuesto necesario, el ser, el existir, pues quien no es, quien no existe, quien no vive, no puede ser dichoso ni bienaventurado. La inclinación, el amor al ser, a la vida, es tan natural y arraigado en la humana naturaleza como el deseo de la felicidad.

Pero no un ser cualquiera, no un vivir de cualquier modo, sino un ser perfecto e íntegro, un vivir desahogado y pleno; porque al ser dichoso, al ser feliz, nada le falta, sino que todo lo posee. El deseo, por consiguiente, de ser perfecto e íntegro en alma y cuerpo, de suerte que no le falte ningún miembro ni facultad, como le faltan a un cojo, a un manco, a un sordo, a un tuerto, a un amente, está incluído también en el deseo natural de la felicidad y, por tanto, es tan natural al hombre como él.

Más aún. En el ser completo e íntegro y acabado, en el vivir perfecto, se incluye el pleno desarrollo de todo el hombre: de su cuerpo y de su alma. Plenitud e integridad de vida humana. No es feliz, propiamente hablando, un niño, ni un pigmeo, ni un anciano decrépito, ni un enfermo, ni un ignorante, ni un malvado. En el deseo natural de ser feliz, se excluyen naturalmente esos defectos y se incluyen las perfecciones opuestas. El hombre, por tanto, desea naturalmente ser un hombre completo con toda la plenitud de humanidad incluída en la vida feliz y dichosa: adulto, sano, desarrollado, sabio, bueno. Todo hombre naturalmente desea saber y ser bueno, aunque a veces se equivoque en determinar concretamente lo que debe conocer y lo que debe hacer para ser en verdad sabio y virtuoso.

Finalmente, el ser y el vivir humano completo y perfecto no se da más que en la sociedad humana perfecta o política. No es plena la sabiduría si no se contrasta con la de los demás, o no se comunica a nuestros semejantes, o no se enriquece con las aportaciones de los otros sabios; no es

completa la bondad que no se traduce en obras de caridad y de beneficencia para con nuestros semejantes: el bien es de suyo expansivo, comunicativo. Hacer bien es propio del hombre bueno (cf. 1, q. 96, a. 4).

El hombre es naturalmente comunicativo. Está por naturaleza dotado de palabra, y la palabra está necesariamente ordenada a otro interlocutor. Hablamos espontáneamente con los animales: con el perro, con el gato, con el caballo, aunque éstos no nos correspondan con la misma moneda; por eso nos falta algo en nuestras relaciones con ellos. Un hombre solo y solitario, de no hablar con Dios siendo un héroe y un santo, se aburre, se enferma, se embrutece; naturalmente busca a sus semejantes, y dejaría de ser hombre si no viviese con ellos en sociedad, ni su dicha sería completa si no la comunicase con los demás en perfecta amistad y compañía: la comida bien repartida sabe mejor; la felicidad bien comunicada, entre amigos, es más deleitable y más completa.

Decididamente, la inclinación del hombre a unirse con los demás y a formar con ellos una sociedad civil perfecta y plenamente suficiente para lograr un desarrollo completo de su personalidad natural humana, está incluída y envuelta en el deseo e inclinación natural del hombre a la felicidad (cf. *De regno*, l. 1, c. 2, nn. 2-3, ed. cit., pp. 222-223).

Segunda razón.—Cuando una cosa sucede siempre y en todas partes, es señal evidente de que responde a una inclinación y a una ley natural. Lo violento, lo antinatural, es siempre raro; en cambio, lo natural se da siempre o casi siempre, pues uno u otro caso aislado, dado que aconteza, no es más que la confirmación de la regla común. Es natural que la semilla debidamente sembrada y cultivada en tierra fértil germine, se desarrolle y fructifique; aunque por impedimentos particulares haya granos que no nazcan, y tallos que no se desarrollen, y espigas que no maduren o no se logren.

Pues bien, la etnología y la historia nos muestran que el hombre, en todos los tiempos y en todas las latitudes, ha formado núcleos compactos y suficientemente desarrollados para constituir una sociedad civil perfecta, con sus leyes o sus costumbres y con su autoridad correspondiente. Ni es preciso en absoluto que sean millones, ni siquiera millares, los individuos que se juntan. Basta que constituyan lo que en el lenguaje clásico se llama una ciudad: una πόλις de los

griegos, una *civitas* de los romanos. Concepto y realidad que no consisten en un punto matemático, sino que admiten infinidad de formas y de grados.

La teología enseña que, aunque el hombre no hubiera pecado, sino que hubiera conservado la justicia original en que fué creado, se habría constituído en sociedad perfecta con su correspondiente autoridad: autoridad dulce, suave, propia para regir hombres soberanamente virtuosos y libres, no autoridad despótica ni dictatorial, propia para mandar esclavos (cf. 1, q. 96, a. 4).

Enseña además que los santos en el cielo viven en perfecta sociedad y armonía, siendo esa vida dichosa en común una parte integral de la bienaventuranza total y consumada (cf. 1-2, q. 4, a. 8). Todos los ángeles, todos los santos, en muchedumbres incontables, unidos estrechamente con Dios y entre sí con caridad perfecta, en virtud de la cual cada uno goza de la dicha de todos como si fuera la suya propia. «Quo fit, ut tantum augeatur laetitia et gaudium unius quantum est gaudium omnium» (in *Symbolum apostolorum*, c. 15: «Opera», ed. Vivès, t. 27, 228). Véase FRAY LUIS DE GRANADA, *Libro de la oración y meditación*, tr. 6, § 2, ed. cit., t. 2, pp. 203-206.

Los ángeles mismos, antes de ser asumidos y trasladados a la bienaventuranza sobrenatural consumada, estaban constituídos en sociedad perfecta, con sus jerarquías, sus órdenes y sus coros (1, q. 108). Y esa ley era tan natural, que los ángeles prevaricadores no la perdieron *(naturalia post peccatum manent integra);* por lo cual se conserva en los mismos demonios, siendo uno el jefe y cabeza de todos los demás (cf. 1, q. 109, aa. 1-2), y de los miserables hombres que tienen la desdicha de condenarse (cf. 3, q. 8, a. 7): sociedad de bandoleros, de criminales, sometidos al régimen despótico del príncipe de las tinieblas; siendo una de sus mayores penas tener que mandar a semejantes forajidos, y uno de los mayores tormentos de estos miserables, de estos desdichados, el tener que ser mandados por el más criminal y repugnante de todos ellos. La pena de los condenados sería menor si no estuvieran en tal compañía de apestados y de malvados, que no cesan de odiarse, injuriarse y maldecirse (1, q. 109, aa. 1-2). El refrán español «más vale estar solo que mal acompañado» tiene aquí perfecta aplicación.

Así, pues, toda criatura racional o intelectual se constituye naturalmente en sociedad según su género y según su

estado: los ángeles y los hombres, los viadores y los comprehensores, los santos y los condenados. Los unos, enlazados por el amor y por el bien común; los otros, hacinados, cosidos, ensartados por el odio y por el mal o por la desdicha común. La reunión en sociedad es ley común y natural de toda criatura dotada de inteligencia.

Otra *tercera razón* se deduce de las condiciones de la humanidad en el estado presente de la naturaleza caída. Las debilidades corporales de la infancia, los achaques de la vejez, las enfermedades y dolencias que acompañan al hombre en todas sus edades, hacen necesaria la asociación de unos con otros para ayudarse mutuamente.

Los pequeñuelos necesitan de sus padres; los padres ancianos necesitan de sus hijos; los hermanos menores necesitan de los mayores; los enfermos, de los sanos. Necesidades y enfermedades corporales que no se pueden curar con los solos recursos o la sola pericia de la familia. Hay infinidad de dolencias que no se curan con remedios caseros. Hacen falta remedios más científicos y clínicas mejor montadas. La higiene, la cirugía, han tenido que salir del ámbito y de la pobreza de la familia para poder aliviar eficazmente a la humanidad doliente con los recursos y la pericia que sólo puede procurar la ciudad, la sociedad perfecta.

Añádanse los servicios de alumbrado, de combustible, de vestido, de alimentación, de vías de comunicación, de medios de transporte, que no pueden darse más que gracias a los recursos cuantiosos de una sociedad perfecta. Suprímanse todos estos servicios y los de sanidad y las clínicas con sus especialistas e instalaciones costosísimas, y nos encontraremos con una vida imposible e inaguantable. Si unas pequeñas restricciones de luz o de agua causan tantas molestias y levantan tales protestas, ¿qué será carecer en absoluto de estos y de los demás servicios?

Pero todavía son mayores las necesidades del alma, que no pueden satisfacerse fuera de la sociedad. En el estado presente de naturaleza caída nace el hombre naturalmente mal inclinado. Se deja llevar fácilmente de sus sentidos, de su temperamento, de sus pasiones, de su carácter. Desde la misma infancia necesita educar sus instintos e inclinaciones, sus afectos, su corazón, para no ser una fiera en lugar de un hombre. La paciencia, la abnegación, el amor

y demás virtudes de la madre, son aquí imprescindibles.

Llegado a la pubertad, a la adolescencia, en que la vida afectiva con su cortejo de pasiones e impulsos vehementes toman con frecuencia proporciones de torbellino, de ciclón, de tempestad, se hace precisa todavía más la intervención de los progenitores, particularmente del padre, para reducirlos a la razón con su ejemplo y con su autoridad e incluso con su castigo.

Pero el mal ejemplo de otros jóvenes o viejos y las malas compañías que contrae con otros díscolos y viciosos, los hace a las veces excesivamente terribles, sin que baste a reducirlos la autoridad paterna. Se hace necesaria entonces la autoridad pública de una sociedad perfecta, con sus medios poderosos de coerción, para reducirlos al orden o, por lo menos, para secuestrarlos en una cárcel e impedir que continúen haciendo daño impunemente.

Ignorante por naturaleza, suele el hombre ser además indolente y perezoso para aprender un arte, un oficio, una ciencia con que ganarse la vida y cultivar su inteligencia. Para ello necesita de la instrucción y del estímulo de los demás que ya las poseen. Y no basta el círculo de la familia, en la cual no hay vagar ni competencia para iniciarlo en todas estas cosas. Solamente en la sociedad perfecta puede el hombre despojarse de su ignorancia y adquirir la suficiente cultura de la inteligencia, gracias a la costosísima instalación de escuelas, de institutos, de universidades: «*in acquisitione scientiae plerumque societas multorum studentium prodest*, quia interdum alter ignorat quod alius invenit aut quod ei revelatur» (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 3, ed. Mandonnet, O. P., t. 4, p. 23, París 1927).

Lo mismo sucede con las virtudes morales, particularmente con la religión, que supone el conocimiento del verdadero Dios y postula, en su función primordial de entrega devota y total al servicio de la Divinidad, un recto y eficaz ordenamiento de toda la vida moral; cosa sumamente difícil para un hombre separado del comercio social y desligado de la tradición religiosa conservada o conservable en la sociedad.

La historia y la teología demuestran que, en la actual condición de nuestra naturaleza, ese conjunto de ideas morales y religiosas, orientadoras y regidoras de la vida humana en orden a su verdadero fin natural, es moralmente im-

posible de obtener por la inmensa mayoría de los hombres con sus solas fuerzas naturales, siendo de hecho alcanzado por muy pocos, y por éstos después de mucho tiempo y tras de grandes esfuerzos, y por estos mismos, después de todo, con mezcla de muchas dudas y de no pocos errores y equivocaciones (cf. 1, q. 1, a. 1; 2-2, q. 2, a. 4).

En la sociedad se puede remediar algo, pero siempre resulta moralmente necesaria la revelación divina de esas verdades para que todos los hombres, desde sus primeros años y con plena certeza, puedan orientar su vida moral y religiosa por seguros derroteros (cf. *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 4).

Y no hay que olvidar, por último, que todos estos bienes materiales y espirituales de orden cultural, moral y religioso, obtenidos tras de grandes y seculares esfuerzos, gracias a la cooperación de todos, unidos en sociedad perfecta, pueden estar en peligro de la noche a la mañana en virtud de amenazas o de irrupciones de otros grupos humanos bárbaros o avaros y envidiosos. Para alejar ese peligro y para defender tan preciados tesoros, se hace preciso disponer de una potencia defensiva proporcional, que, por lo ingente y costosa, solamente puede procurarla una sociedad perfecta y organizada. El presupuesto de guerra es y ha sido siempre el más elevado. En el estado de inocencia no hubiera sido necesario tal derroche ni tal alarde de fuerzas, porque no hubiera habido guerras ni peligro de ellas.

CAPÍTULO II

El bien común

Sociedad perfecta es la que no forma parte de otra sociedad y posee además en sí misma todos los recursos necesarios para vivir una vida humana completa, es decir, una vida virtuosa en el sentido pleno de la palabra.

«Los hombres—dice Santo Tomás—se reúnen en sociedad para convivir dignamente, conforme a las exigencias de su propia naturaleza de seres racionales. La sola vida digna del hombre, y la única que satisface a los postulados de su

propia naturaleza racional, es la vida conforme a virtud, la vida virtuosa con todo el cortejo de virtudes morales e intelectuales» (I *De regno,* n. 44, c. 15, ed. cit., p. 259).

Hay dos especies de sociedad perfecta: una política, o de orden natural, y otra eclesiástica, o de orden sobrenatural. De ambas necesita el hombre para conseguir su último fin. De la sociedad política, para obtener su último fin natural; de la sociedad eclesiástica, para alcanzar su último fin sobrenatural.

Y como el fin natural debe estar subordinado al fin sobrenatural, como la naturaleza a la gracia y a la gloria, la misma sociedad política, a pesar de su perfecta autonomía dentro de su propia esfera, debe ser, con todos sus recursos de orden natural, una disposición, una ayuda, un estímulo para que el hombre abra su corazón a lo sobrenatural y comience su ascensión a la cumbre de la santidad cristiana.

Por otra parte, según consta de lo dicho anteriormente, los hombres se juntan y se reúnen en sociedad con vistas a un bien común de todos ellos, como a su propio fin. El fin propio de la sociedad doméstica es el bien común de todos y de cada uno de los miembros de la familia; el fin del caserío, de la aldea, de la villa, del municipio, de la ciudad, de la provincia, de la región, del estado, es el bien común de todos y de cada uno de sus componentes respectivos. El fin de la sociedad humana es el bien humano social o común de la misma.

El hombre necesita de la sociedad para su perfección, para su bien; mas no para el bien de uno solo, con exclusión de los demás, sino para el bien de todos y de cada uno, sin excluir a nadie; pues todos y cada uno necesitan de ella para adquirir su perfección. El bien común, por consiguiente, es el fin propio de la sociedad: perfecto, si la sociedad es perfecta; imperfecto, si imperfecta; natural, si es natural; y sobrenatural, si es sobrenatural. La correlación es evidente.

Pero *¿qué es el bien común natural de la sociedad perfecta de orden natural, o sea de la sociedad política?* Pues de ella tratamos directamente en estas lecciones.

Para contestar a esa pregunta hay que tener en cuenta esta regla de Santo Tomás: cuando el término formal y directo de una pregunta tiene diversas acepciones, lo primero que hace falta es distinguirlas y luego contestar sucesivamente según cada una de ellas.

Esto sucede con los términos equívocos y análogos, con la diferencia de que las acepciones o significados del término equívoco son arbitrarias, incoherentes, desordenadas; mientras que en el término análogo son racionales, coherentes, ordenadas; sólo en el unívoco es única y uniforme su propia significación.

La palabra *pez,* por ejemplo, significa un animal acuático (el pez), una substancia resinosa (la pez), una constelación (piscis), un apellido español, italiano o alemán (Pez, Pesce), una cualidad o un estado del individuo; es un pez, está pez. Significaciones diversas que dan lugar a chistes y juegos de palabras.

En cambio, la palabra *santo,* que puede significar un hombre santo, unas costumbres santas, una palabra santa, un rito, una ceremonia santa, un hábito santo, un lugar santo, es un término análogo, porque esas diversas significaciones tienen dependencia o relación a una primordial, es decir, a la santidad de una persona.

Lo mismo sucede con la palabra *real.* Real es la persona del rey, la familia real, la escolta real, el decreto real, la real orden, el palacio real, el sitio real, la calle real, la carroza real, la real academia, la armería real. Pero es equívoco cuando hablamos de derechos o de impuestos reales (real, de *res,* cosa; o real de *rex,* rey).

En tiempos de fobias reales, al principio de la República, hubo Poncios ridículos e ignorantes que en los impuestos o derechos reales veían restos de la derrocada monarquía, y trataron de suprimirlos.

Hombre, por el contrario, es un término unívoco, porque significa siempre lo mismo, es decir, animal racional, que es la esencia del hombre, y conviene por igual a todos los hombres en cuanto tales. Es el nombre de la especie humana.

Pues bien: el término *bien común* no significa una especie ni un género, como hombre o como animal, sino un análogo con dos significaciones diversas y escalonadas, que son el bien común inmanente y bien común trascendente. El bien común inmanente está dentro de la misma sociedad política y es dependiente de ella; el bien común trascendente está fuera de la sociedad política y es de ella independiente.

§ I. Bien común trascendente

El bien común trascendente de la sociedad es el último fin de la misma y de las personas humanas que la constituyen, es decir, Dios mismo, causa primera y fin último objetivo de todas las cosas, esencialmente distinto de las criaturas e independiente de todas ellas [1].

Es *bien*, porque es *fin*. El bien se dice de los medios y de los fines, pero de los fines primordialmente; los me-

[1] No hay inconveniente alguno en llamar a Dios bien común trascendente y subsistente, como no lo hay en apellidarlo último fin objetivo, pues el sentido de ambas fórmulas coincide exactamente. *Común, universal, general*, en la terminología de la Escuela que adopta Santo Tomás, tiene dos sentidos: uno primario y directo, que es causal o dinámico, y expresa la perfección de una causa extrínseca eficiente, final o ejemplar, que produce muchos y muy variados efectos, en contraposición a la causa particular, que no produce más que uno (cf. *In II Physic.*, lect. 6, n. 3); otro derivado y reflejo, que es formal, ya sea metafísico, ya lógico, e indica la aptitud de una forma o de una esencia para existir en muchos y predicarse de todos ellos, en contraposición a la esencia singular o individual, que sólo puede darse en uno y predicarse de él únicamente.

Véase cómo explica el Angélico esta distinción: «Aliquid dicitur generale dupliciter. Uno modo per praedicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia. Alio modo per causam, sicut sol est causa generalis omnium quae generantur in his inferioribus» 1-2, q. 46, a. 1). La justicia legal o social y la caridad son virtudes comunes, universales o generales en el primer sentido, no en el segundo (2-2, q. 58, aa. 5-6), lo mismo que Santo Tomás se dice *Doctor Común o Universal* de la Iglesia por cuanto su magisterio y autoridad se extiende a *todas* las disciplinas filosóficas y teológicas e influye sobre *todos* los miembros de la Iglesia. Y en ese mismo sentido Dios se llama Causa Universalísima de *todos* los seres creados, no ya sólo en cuanto a su forma o accidentes, sino en cuanto a *todo* su ser.

Bastante más audaz era la fórmula *Natura naturans*, en contraposición a *natura naturata*, que, sin embargo, no rechaza Santo Tomás, aunque purificándola de todo sabor panteístico (1-2, q. 85, a. 6). De la misma suerte se puede llamar a Dios el Ser Común, el Ser por esencia, el Ser subsistente; e incluso ése es su nombre propio, según palabra del mismo Dios: «Yo soy *El que soy*. Así dirás a los hijos de Israel: *El que es me envía a vosotros*» (Ex. 3,14). Porque «*quanto aliqua nomina sunt* minus determinata et *magis communia, tanto magis proprie dicuntur de Deo*» (1, q. 13, a. 11).

Pero sobre todo la fórmula *bien común* tiene la ventaja de expresar primaria y directamente la razón de *causa*, ya que el vocablo *bien* es el nombre propio de la *causa final*, en sentir de Santo Tomás (cf. *In librum Dionysii de Divinis nominibus*, c. 3, lect. unic., nn. 225-228; *Summa Theol.*, q. 13, a. 11 ad 2, una cum q. 5, a. 4). Por eso dice expresamente: «bonum autem summum, quod est *Deus*, est *bonum commune*, cum ex eo *universorum* bonum dependeat (*Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 17).

dios no tienen razón de bien sino por relación a los fines.

Es *bien común* porque es fin *último*, esto es, fin particularmente de los seres racionales constituídos o no en sociedad. Sólo Dios es causa del ángel y del alma humana, porque no pueden ser producidos más que por creación, y sólo Dios puede crear. La última perfección de un ser causado no puede estar más que allí en donde está su primer principio (cf. 1, q. 12, a. 1).

El fin último tiene, respecto de todos los demás fines próximos e intermedios y de todos los medios, la misma proporción que la causa primera respecto de todas las demás causas segundas e intermedias y de todos los efectos: causa *común o universal* de todo, puesto que es causa no sólo de los efectos puros, que no son causas, sino también de las causas segundas, que no son causas puras, por ser causas a su vez causadas; e igualmente el fin último es *fin común y universal* de todo, porque es fin no sólo de los puros medios, que no son fines, sino también de los fines próximos e intermedios, que son fines a su vez finalizados.

Bien o fin común y universal en su función de causa final última, *in finalizando;* pero al mismo tiempo uno y único y personal en su razón íntima de ser infinitamente perfecto, *in essendo*. Dios es un ser uno y único y personal, esencialmente distinto del mundo y de cada una de sus partes; pero al mismo tiempo causa universalísima de todo y fin universalísimo y comunísimo de todo. Bien común por esencia, por ser la misma bondad subsistente; y fin universal por esencia, no finalizado ni finalizable por ningún otro fin. Es el primero y supremo análogo de la razón de bien común, a quien tanto la razón de bien como la razón de común o universal convienen primordialmente y en toda su plenitud y perfección.

§ II. Bien común inmanente

Pero la dificultad principal está en determinar la naturaleza del bien común inmanente de la sociedad política.

Por un lado, es evidente que este bien tiene que ser un bien humano. Siendo una sociedad humana y compuesta de hombres, el bien común o social inmanente debe por necesidad ser un bien humano, un bien perfectivo del hombre, un bien conforme a la misma naturaleza del hombre.

Pero ¿qué es el bien humano? ¿Qué comprende este bien? Comprende, como partes *integrales*, tres clases de bienes: bienes externos o exteriores, muebles e inmuebles, como las riquezas y posesiones; bienes del cuerpo, como la salud y la integridad y la robustez de sus miembros; y bienes del alma, como la ciencia y la virtud. Todo bien humano se reduce a bienes exteriores, a bienes interiores del cuerpo y a bienes interiores del alma. El conjunto de todos ellos da el bien humano completo.

Mas como partes *análogas* o de perfección comprende otras tantas clases de bienes: bienes honestos, como la virtud; bienes deleitables o agradables, como el gozo y el contento; bienes útiles, como la fuerza, la habilidad, la riqueza. Los bienes útiles se dicen de los medios; los deleitables y los honestos, de los fines; con la diferencia de que los honestos se dicen de los fines en *sí mismos*, mientras que los deleitables se dicen de los fines *en cuanto a sus efectos saciativos del sujeto que los alcanza y los posee*. El primero y supremo análogo es el bien honesto, luego viene el bien deleitable y, por último, el bien meramente útil (cf. 1, q. 5, a. 6).

El bien común inmanente de la sociedad política debe, por consiguiente, contener de un modo perfecto todas estas clases de bienes: bienes exteriores (riquezas, abundancia y suficiencia de bienes útiles), bienes interiores del cuerpo (salubridad, robustez: suficiencia y abundancia de medios para el perfecto desarrollo y conservación de la raza, con su cortejo de *bienestar* corporal—suficiencia de bienes *deleitables)*, y bienes interiores del alma (suficiencia y abundancia de recursos para el perfecto desarrollo de las facultades y de los hábitos del alma: artes, ciencias, cultura, virtud—suficiencia de bienes *honestos)*.

Para la vida del cuerpo, para la salud, para el desarrollo de las actividades humanas, para la custodia y defensa del orden social, hacen falta riquezas materiales en abundancia, armas, poder; todo ello contenido bajo la razón de bien *útil*, porque no tienen razón de fin en sí mismos, sino de medios para bienes superiores.

Esa misma prosperidad y seguridad material de la sociedad es una condición necesaria, no sólo para la cultura de las artes y de las ciencias, sino también de la misma virtud: bienes superiores del alma en su grado superlativo de bienes *honestos*. Es cosa sabida que el común de los hombres es incapaz como tal de llevar una vida heroica llena de renunciamientos y de pobreza, al estilo de un San Francisco de Asís o de un San Juan de la Cruz: nada, nada, nada, nada. Necesita ordinariamente de bienes materiales abundantes (suficientes, no superfluos) para desarrollar sus actividades superiores y no estar siempre preocupado del pan nuestro de cada día, dedicando a procurárselo todas sus energías. Mal podrá vivir vida superior y espiritual quien no tiene resuelto el problema de la vida corporal: primero vivir, después filosofar, decían ya los helenos y recoge Santo Tomás.

Y tanto más perfecta será la sociedad política cuanto mayor suficiencia posea de todas estos bienes y mejor jerarquizados los tenga, de suerte que los bienes *útiles* y exteriores se ordenen al *contento* y bienestar social—bienes deleitables conforme a razón—, y todos ellos al bien *honesto*, es decir, a la vida plenamente moral y virtuosa de los hombres asociados; cuanto más fomente, favorezca y procure esos bienes humanos de cultura intelectual y moral, ora en su aspecto cualitativo de perfección intensiva, ora en su aspecto cuantitativo de perfección extensiva al mayor número de miembros de la misma. «Cum autem homini competat in multitudine vivere quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod *tanto sit perfectior multitudinis societas quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae*» (*De regno*, l. 1, c. 2, n. 7, ed. cit., p. 225).

Ahora bien, un pueblo, una sociedad política rica, próspera, segura, poderosa, culta y virtuosa, por el mero hecho de ser virtuosa no abusa de sus riquezas ni de su poder, sino que está contenta y satisfecha (bien deleitable) según las normas de la recta razón, de la moralidad, siendo este contento y esa satisfacción un efecto de sus virtudes y prosperidades y una condición para ulteriores progresos en ambos órdenes; pues el hombre, por su propia naturaleza, es esencialmente progresivo en artes, en ciencia, en cultura, en virtud. Es condición de los hábitos intelectuales y morales el ser susceptibles de crecimiento y de perfección indefinidos: cuanto más crecen y se perfeccionan, tanto más habilitan a las potencias del alma para mejores y más sublimes producciones.

La abundancia de bienes corporales y el poder para conservarlos y defenderlos quita los motivos de rencillas y

descontentos y prepara el terreno para que, junto con las virtudes morales y culturales, se respeten mutuamente los hombres que constituyen la sociedad política, se unan más íntimamente, se aprecien y se amen con verdadero afecto; de donde naturalmente se sigue la concordia, el orden, la paz, la tranquilidad social, estando cada cual contento en su puesto y en su oficio, colaborando en la medida de sus fuerzas al bien de todos y participando proporcionalmente del bienestar común (cf. 2-2, q. 47, a. 10 c et ad 2).

Santo Tomás llama a este bien *orden, tranquilidad, paz, unidad, amistad, bienestar, salud pública* [1]: aspectos, propiedades o condiciones del bien común. Es característico de su doctrina sobre este punto el texto siguiente: tres cosas se requieren para el bien común de la sociedad política. *Primera,* la unión de todos los miembros de la sociedad en verdadera y sincera amistad, cuyo fruto propio es la paz social, la paz pública. *Segunda,* la unión de fuerzas de todos y de cada uno de dichos miembros para colaborar al bien común; porque así como un hombre particular no puede trabajar a pleno rendimiento si no aúna todas sus energías, no dispersando ninguna, ni mucho menos impidiéndose unas a otras, como ocurre en un enfermo, en un haragán o en un vicioso, así tampoco en la sociedad política se obtiene el bien común si no están unidos y concordes todos sus miembros, sin impedirse ni contradecirse entre sí, sino más bien concentrando todas sus energías para lograrlo. Es cosa sabida que la unión hace la fuerza: *vis unita, fortior. Tercera,* la suficiencia y plenitud de bienes humanos, corporales y espirituales, exteriores e interiores, físicos, intelectuales y morales que se siguen naturalmente de las dos primeras condiciones (*De regno,* l. 1, c. 15, n. 49, p. 262). Este bien común se debe procurar, no de un modo cualquiera, sino con la mayor energía y de la manera mejor posible (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem,* c. 2, ed. cit., p. 13).

Esta doctrina de Santo Tomás ha sido adoptada y consagrada por la autoridad suprema de León XIII, de Pío XI y de Pío XII, gloriosamente reinante. Séame permitido citar unas breves palabras de los dos últimos Pontífices. Pío XI, en la encíclica *Divini illius Magistri,* dice: «El bien

[1] *De regno,* l. 1, c. 3, n. 8, ed. cit., p. 226; c. 11, n. 33, pp. 248-249; c. 15, n. 43, p. 258; c. 16, n. 49, p. 262; *Summa contra Gentiles,* l. 4, c. 76; *Summa Theol.,* 1, q. 103, a. 3.

común de la sociedad política consiste en la paz y seguridad de que las familias y los individuos pueden gozar plenamente en el ejercicio de sus derechos, y, a la vez, en el mayor bienestar posible, material y espiritual, de la vida presente mediante la unión y cooperación decidida de todos. Paz y seguridad plena en el libre ejercicio de los derechos familiares e individuales»: abundancia la mayor posible de bienes de alma y cuerpo, gracias a la unión y cooperación de todos. «Commune bonum temporalis ordinis *in pace ac securitate consistit* quibus familiae singulique cives in suis exercendis iuribus fruantur, *simulque in maxima quae in mortali hac vita esse potest spiritualium fluxarumque rerum copia,* omnium quidem opera atque consensione assequenda» (AAS 22 [1929], p. 62).

Y Pío XII, en su mensaje de Navidad de 1942, radiado a todo el mundo, pronunciaba estas palabras: «El bien común de la sociedad política es *la convivencia social en la paz, la tranquila convivencia en el orden;* convivencia en el orden y convivencia en la tranquilidad. En el orden jurídico y en la tranquilidad operativa para realizarlo. El bien común implica la reunión de todas aquellas condiciones exteriores necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios y deberes, es decir, de su vida material, intelectual y religiosa» (AAS 35 [1943], pp. 10 y 13), de su personalidad completa. Todo esto da el análisis que acabamos de hacer del bien común humano.

Por otra parte, a poco que se reflexione, aparece que este bien común tiene relaciones íntimas con el bien común trascendente natural, con el bien propio natural de cada individuo, con el bien común inmanente de las sociedades naturales imperfectas y con el bien común inmanente de la sociedad sobrenatural perfecta, que es la Iglesia de Cristo, y, sin embargo, se distingue esencialmente de todos ellos.

A primera vista se ve que ese bien común es como un medio entre el bien propio y personal y el bien común trascendente del orden natural, y, además, como un análogo o semejante del bien común inmanente de las sociedades naturales imperfectas y del bien común inmanente de la sociedad eclesiástica perfecta.

Ahora bien: el medio se define por relación con sus ex-

tremos. Es superior al bien propio y personal, pero al mismo tiempo es inferior al bien común trascendente. Es la ley suprema de la sociedad política después de Dios, dicen León XIII y Benedicto XV (encíclica *Au milieu*, de 16 de febrero de 1892; *Acta* Leonis XIII, ed. cit., t. 3, p. 118; epístola *Celeberrima*, de 18 de diciembre de 1919: AAS 12 [1920], p. 33).

El bien común trascedente es un bien por esencia, increado, imparticipado, infinito, indestructible; el bien común inmanente es un bien creado, participado, finito, corruptible: éste lo hacen, lo producen los hombres asociados con sus actos; aquél lo merecen solamente con sus acciones, no lo producen; aquél es común o universal *in causando*, es decir, en sentido causal y dinámico; éste es común o universal *in essendo*, esto es, en sentido formal, lógico o metafísico.

El bien común inmanente es un bien común, no propio; universal, no particular; social, no personal; público, no privado. Pero *no es un bien meramente colectivo*, es decir, una mera suma de bienes propios, particulares y personales, como el capital de una sociedad industrial o comercial es el bien colectivo, es decir, la suma de las aportaciones de los socios. La sociedad política perfecta no es una suma de individuos, no es una masa de hombres amorfa, inorgánica, según vimos anteriormente (c. 1). Por consiguiente, tampoco el bien común inmanente de dicha sociedad puede ser una simple suma de bienes particulares.

No es un bien colectivo, sino un bien *universal*, pero universal o común con comunidad *análoga* o de igualdad proporcional, no con comunidad unívoca o de igualdad absoluta [1]. Es de todos y de cada uno, pero no lo es total ni igualmente con absoluta igualdad. Es como el alma, que está toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes con totalidad de esencia, pero no con totalidad de virtud, sino que en cada órgano está según su capacidad y aptitud funcional; y en todo el organismo humano junto está con totalidad de virtud como alma, no como espíritu, pues como tal trasciende la capacidad del cuerpo y da la cara hacia las cosas y los bienes incorpóreos. Son las dos famosas caras

[1] «Operationes quidem sunt in particularibus, sed illa particularia referri possunt ad *bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei*—es decir, con comunidad meramente unívoca—*sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis*», esto es, con comunidad análoga (1-2, q. 90 a. 2 ad 2).

del alma humana: una inferior, como alma que anima al cuerpo y mira hacia él, y otra superior, como espíritu que trasciende el cuerpo y mira hacia Dios.

De modo parecido, el bien común inmanente de la sociedad política es de todos y de cada uno de sus miembros según la totalidad de su esencia, pero no según la totalidad de su virtud y de su valor, que se miden según la capacidad y la aptitud funcional de tipo social de los mismos.

Bien esencialmente comunicable y comunicativo a todos y a cada uno de sus miembros componentes, por el mero hecho de ser común y de ser inmanente. No está, ni puede estar, fuera del hombre, de la persona humana, sino en él.

Es un análogo esencialmente embebido y envuelto en sus miembros participantes y no perfectamente abstraíble o prescindible de ellos, a los cuales se comunica en acto y no meramente en potencia, pero de una manera graduada, en proporción a la condición de cada uno en el cuerpo social. Es un implícito, no meramente potencial, sino a modo de un todo global confuso e indistinto que se explica y se distingue según los modos de participación actual en sus miembros o partes.

Es como el ser común, esencialmente envuelto en los diversos modos de ser particulares de la substancia y del accidente, del acto y de la potencia. Desciende y se comunica a ellos por sí mismo, sin intermedio de diferencias extrínsecas, como se comunica un género a sus especies. El bien común se difunde y comunica a todos y a cada uno de los miembros de la sociedad como el ser a sus modos particulares, como la salud y el bienestar del organismo a todos sus miembros, como la virtud vivificante del alma a todas las partes del cuerpo.

Pero, además de esa cara inferior que mira hacia los individuos que componen la sociedad en esta vida terrestre, tiene una cara superior, que mira hacia Dios, bien común trascendente y felicidad objetiva de los hombres en su vida ultraterrestre.

Es un analogante superior respecto de los bienes individuales y particulares, pero al mismo tiempo es un analogado inferior respecto del bien común trascendente: como la substancia creada es una analogante superior respecto de los accidentes, pero es un analogado inferior respecto de Dios. El bien común inmanente no es un bien encerrado y concluso en sí mismo, sino esencialmente abierto hacia el

bien común trascendente y esencialmente difundido y participado en los miembros de la sociedad.

El bien colectivo está sobre el bien distribuído y particularizado, pero está por debajo del bien universal unívoco y *a fortiori* del bien común análogo, que es el bien común inmanente de la sociedad política.

El bien colectivo es igual a la suma de los bienes particulares que lo integran, como la cantidad de la suma total es igual a la de los sumandos que la integran tomados colectivamente, ni más ni menos; en cambio, el bien común universal o unívoco es superior a la suma de los bienes particulares, como la especie es superior a la suma de todos los individuos pasados, presentes y futuros, puesto que abarca también los posibles, no ya con mera posibilidad física, sino con posibilidad lógica y metafísica. Y con mayor razón es superior el bien común análogo, que supera al bien meramente universal o unívoco. Este bien común análogo que, como hemos dicho, es el bien común inmanente de la sociedad política perfecta, no sólo comprende todos los bienes particulares actuales de todos los miembros que de hecho la componen en un determinado tiempo, sino también todos los de su historia (pasados) y todos los de su porvenir, y aun todos los posibles dentro de las humanas contingencias: abarca todos los bienes particulares de todos los tiempos y de todas las posibilidades, superándolos todavía. Es, pues, incomparablemente mayor que la suma de todos los bienes particulares.

En otros términos, este bien común inmanente es un todo, un bien total. Pero no un todo integral, como el bien colectivo, ni un todo universal, como el bien común unívoco, sino un todo virtual o potestativo, esencialmente distinto de sus partes potenciales e incomparablemente superior a ellas: como el alma intelectiva es esencialmente distinta e incomparablemente superior al alma sensitiva y al alma vegetativa; como el poder del rey o del papa difiere esencialmente de los otros poderes subalternos y particulares del Estado o de la Iglesia y les es incomparablemente superior; como el presbiterado difiere esencialmente del diaconado y del subdiaconado y los supera sin comparación. El todo potestativo comprende en sí, de una manera eminente, todas y cada una de las perfecciones de todas y cada una de sus partes potenciales, como la fuente y principio

de todas ellas; es un todo de orden esencialmente superior a todas y a cada una de sus partes. Por eso el bien común inmanente de la sociedad política es de orden esencialmente superior a todos y a cada uno de los bienes particulares de sus miembros.

Como dice Santo Tomás, «bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed *secundum formalem differentiam:* alia enim est ratio boni communis et boni singularis» (2-2, q. 58, a. 7 ad 2, una cum q. 50, a. 2 ad 3).

Pero es, además, un análogo de otros bienes comunes inmanentes inferiores y superiores: inferiores, como los de las sociedades naturales imperfectas; superiores, como el de la sociedad eclesiástica, que es sociedad perfecta sobrenatural.

En la sociedad doméstica o familiar, que supone e incluye la sociedad conyugal y la sociedad parental, el bien común comprende el patrimonio familiar y las artes y oficios caseros para ponerlo en explotación y defensa, como bien útil necesario para el bienestar familiar; y particularmente las virtudes y la disciplina propias del hogar, de ejemplaridad por parte de los padres, de aprendizaje por parte de los hijos; y todo ello dentro de un espíritu de respeto, de confianza, de sincero amor mutuo, con sus secuelas naturales de armonía, de concordia, de paz, de orden, de tranquilidad y de contento. Todos, más o menos, hemos visto o hemos vivido en el seno de esas familias dichosas, que son un cielo anticipado, una imitación de la familia de Nazaret; y todos hemos visto también el reverso en otras familias desdichadas, verdaderas imágenes y anticipos del infierno, con sus riñas y desavenencias, con sus odios mortales, con sus miserias corporales y espirituales, en los que cada uno hace lo que le da la gana, pero sufre y padece lo que no hubiera jamás imaginado.

Pues ese bien humano común de la sociedad doméstica se salva a su modo en la sociedad política, es decir, de un modo más perfecto, más vasto, más eficaz, complementando el bien común familiar y haciendo de las diversas familias, aldeas, municipios, ciudades, provincias, regiones, otros tantos miembros de la sociedad perfecta fraternalmente unidos en esa comunidad superior. La suficiencia de bienes materiales correspondiente a las necesidades familiares, que deben ser satisfechas holgadamente, junto con los demás

bienes humanos de cuerpo y alma, en la paz y tranquilidad ordenada de todos, en íntima unión de amor y de respeto mutuo, se salvan más ampliamente, *pero de manera proporcional*, en la sociedad política, que debe ser como una familia amplificada, en la que el jefe del Estado haga las veces de padre, y los súbditos se comporten con el respeto y el amor de hijos libres, con la libertad que da la virtud.

Proporción, analogía, no absorción ni supresión del bien común familiar y del bien personal de cada individuo. Todos, individuos y familias, deben colaborar al bien común de la sociedad política y al propio tiempo participar de él; la sociedad debe respetar esos bienes y acrecentarlos en lo posible, haciendo que ese bien común se intensifique y se difunda lo más posible entre sus miembros (2-2, q. 47, a. 10).

Sin embargo, es mucho más ilustrativa la analogía con el bien común inmanente de la sociedad sobrenatural perfecta, que es la Iglesia. En ella hay sobreabundantes riquezas sobrenaturales, que son las gracias divinas de todas clases, a disposición de todos y de cada uno, sin agotarse ni disminuirse; unión íntima de los miembros entre sí y con su cabeza visible, que es el Papa, fundada en una misma fe, en una misma esperanza, en una misma caridad, en una misma gracia santificante, en una misma filiación divina, en una misma redención, en una misma unidad de destino: orden, jerarquía, respeto, armonía, continuidad, avances ininterrumpidos y fecundidad asombrosa en toda clase de bienes. Comunicación y difusión a torrentes de los tesoros infinitos de las gracias divinas a todos y a cada uno de sus miembros; y abertura, anhelo, ansia, transportes hacia el bien común trascendente sobrenatural, que es Dios mismo como es en sí.

La caridad, reina de todas las virtudes humanas y cristianas y distintivo de los discípulos de Cristo, es el vínculo de perfección de todos ellos en sociedad perfecta, la savia, la salud, el alma del cuerpo místico de Cristo; virtud eminentemente social y comunicativa de todos los tesoros divinos a todos los hombres, sin exclusión de nadie ni aceptación de personas o clases, y soberanamente activa y anhelante hacia Dios bajo la suprema razón de bien trascendente, de bondad por esencia.

Ejemplo magnífico que imitar en su esfera propia por la sociedad política perfecta.

CAPÍTULO III

Constitutivos esenciales de la sociedad política

Hemos visto el origen y el término u objeto de la sociedad política, es decir, su causa eficiente y su causa final. La sociedad política perfecta es postulada por la misma naturaleza del hombre para el completo desarrollo de su personalidad. Nace de las más íntimas exigencias de nuestra naturaleza racional y culmina en el bien común de los hombres asociados, que en ella encuentran las posibilidades y las facilidades, esto es, los medios necesarios y convenientes, para conseguir el completo desarrollo de su personalidad natural de hombres y, por tanto, su felicidad terrestre y temporal de la vida presente, preámbulo y disposición para la felicidad última de la vida futura.

Réstanos ver sus principios constitutivos íntimos, que de un modo evidentemente análogo pueden llamarse materia y forma, causa material y causa formal.

Es propio de la materia ser algo potencial, determinable, susceptible de formas, de módulos diferentes. La masa del panadero o del alfarero puede recibir muy distintas formas; la cera, diversas figuras; el mármol, variadas hechuras. Es también peculiar suyo ser aquello de que se hace una cosa. Las piedras, los ladrillos, el cemento, el hierro, la madera, se llaman materiales de construcción, porque de ellos se hacen las casas y se levantan los palacios.

Por el contrario, es propio de la forma ser algo actual, determinante, distintivo. Une las partes dispersas, dándoles ser, unidad y perfección. Los materiales de construcción reciben el ser una casa o un palacio del orden en que se colocan y de la unión que reciben según la forma, la idea, el plano del arquitecto.

La multitud, la pluralidad de seres humanos, es la materia, o, si se quiere, el material de que se hace la sociedad. La sociedad conyugal se compone de marido y mujer; la paterna, de padres e hijos; la heril, de amos y criados; la

familiar, de las tres sociedades elementales precedentes; la aldea, de diversas familias; el municipio o ayuntamiento, de diversas aldeas o de diversas familias en número suficientemente grande; y así sucesivamente la ciudad, la provincia, la región, el estado.

Un solo individuo no constituye sociedad; para formarla hacen falta por lo menos dos. El individuo es el material de la sociedad, no la sociedad misma. Es el material inmediato de la sociedad simple o elemental, que precisamente se compone de individuos, como la conyugal, la paterna, la heril; pero no es el material inmediato de la sociedad compuesta y más perfecta, como la familia, el ayuntamiento, la ciudad, la provincia, la región, el estado, sino el material remoto; el material próximo e inmediato de estas sociedades son las sociedades elementales o más imperfectas. El estado se compone inmediatamente de regiones; las regiones, de provincias; las provincias, de aldeas, villas y ciudades; las ciudades, villas y aldeas, de familias en mayor o menor número. El material inmediato del estado no es atómico ni simple, sino compuesto de varios seres humanos ya organizados en sociedades preliminares e imperfectas; es un material orgánico.

Por otra parte, ese material próximo—y con más razón el remoto—es susceptible de diversas vinculaciones y asociaciones, v. gr., de estudios, de comercio, de trabajo, de profesión, permaneciendo *materialmente* los mismos individuos y las mismas familias. Un mismo individuo puede ser marido, padre de familia, amo, profesor, médico, y, según estos diversos estados, condiciones u oficios, puede pertenecer a diversas sociedades. Una misma familia puede pertenecer a diversas asociaciones, de arte, de juego, de alpinismo, de seguros, permaneciendo *materialmente* la misma. Es decir, que tanto la materia remota como la próxima están en potencia para organizarse de distintas maneras y unirse en diversas sociedades con sus fines diferentes.

Con razón, pues, la muchedumbre de seres humanos ya constituídos en familias y unidos en municipios, provincias y regiones, pero todavía asociables y organizables en sociedad política perfecta, es la materia o el material de que se compone el Estado.

Por el contrario, lo que unifica, organiza, estructura y ordena las fuerzas, tendencias y aptitudes de esa muchedumbre a su común perfección y prosperidad, es su forma,

encarnada en la autoridad o en el poder. El poder, la autoridad, de cualquier modo que se ejerza y cualquier forma que revista, es quien establece las leyes de dicha sociedad política con sus derechos y sus deberes, con sus oficios y menesteres, desde lo constitutivo y fundamental hasta lo transitorio y circunstancial. La unión de los miembros o materiales de la sociedad política perfecta y la unidad que de ahí resulta, no es una unidad puramente lógica, sino real y objetiva, aunque no substancial ni física, sino moral y de orden, fundada en la unidad de fin y de medios, de aspiraciones y de dirección. Precisamente la ley es la que da esa dirección y establece los medios conducentes para que las aspiraciones de los socios o ciudadanos logren conseguir su meta. El mundo es uno, no con unidad de esencia o de substancia, sino con unidad de orden, bajo un regidor supremo, que es Dios; la sociedad política es también una con unidad de orden, no de substancia, bajo una autoridad que la gobierna. La *autoridad*, no precisamente la persona o personas que la detentan. Aunque cambien materialmente los seres humanos que integran la sociedad, incluso los que detentan la autoridad, la sociedad, el estado, permanecen formalmente los mismos: parecidamente al ser humano, que permanece formal y esencialmente el mismo a pesar de la continua renovación de sus células y tejidos, por seguir idénticas su estructura, su colocación y sus funciones; el olivo, el laurel, verdeguean siempre a pesar de la renovación de sus hojas.

El pensamiento es de Santo Tomás: «Sicut in aliqua republica diversi homines numero ad communitatem pertinent, quibusdam morientibus et aliis in locum eorum succedentibus, et sic non manet una respublica secundum materiam, quia sunt alii et alii homines, *manet tamen una numero quantum ad speciem sive formam propter ordinis unitatem in officiis distinctis:* ita etiam in corpore humano manet caro et os et unaquaeque partium eadem numero quantum ad speciem et formam quae consideratur *in determinato situ et virtute et figura*, non autem manet quantum ad materiam, quia illa materia carnis in qua talis forma erat, prius consumpta est, et alia in loco eius successit» (*Quodlib.* 8, a. 5 c. Cf. IV *Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2, q.ª 4 c; vel *Suppl.*, q. 80, a. 4 c).

La autoridad suprema, que necesariamente tiene que ser una en cada estado, aunque la encarnen diversos sujetos, es a la muchedumbre de miembros de la sociedad política como

el alma al cuerpo y como la forma a la materia: le da el ser de sociedad o de comunidad y, por consiguiente, su unidad. Gracias a ella, la muchedumbre de seres humanos es un todo orgánico y organizado, no un montón, un acervo, un mero cúmulo, una masa de hombres. Precisamente por eso, la palabra *estado* se dice en primer lugar del gobierno, del poder, de la autoridad; y por derivación, de todo el cuerpo social completo e independiente: «denominatio fit a forma, quae dat speciem rei» (*In I Perih.*, lect. 8, n. 9); «omnis denominatio est forma, quae dat esse et est principium operationis» (II *Sent.*, d. 9, q. 1, a. 4 c). La autoridad, en el sentido profundo que le da Santo Tomás, como fuente y principio propio de la ley, así como la ley lo es del derecho; es decir, como una ley y un derecho vivos y fontales, como una ley y un derecho por esencia, en cuanto cabe usar de este término dentro de la esfera de las cosas humanas y creadas; las leyes y derechos particulares son otras tantas participaciones de la autoridad.

Así se comprende por qué estos términos, estado, nación, gente, patria, pueblo, son nombres colectivos, que significan precisamente una muchedumbre de individuos reducidos a cierta unidad de orden: «nomen collectivum duo importat, scilicet *pluralitatem* suppositorum et *unitatem quamdam*, scilicet ordinis alicuius; populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum» (1, q. 31, a. 1 ad 2).

Sin embargo, a pesar de su afinidad mayor o menor, estos nombres no son sinónimos.

La diferencia entre estado y pueblo es evidente. Estado, según acabamos de ver, significa dos cosas: en primer lugar, la parte formal de la sociedad política perfecta, que es la autoridad, el poder, el gobierno; en segundo lugar, el todo formado por ella, es decir, la muchedumbre informada y organizada por la autoridad.

Pueblo tiene también dos acepciones, pero en sentido inverso: una primaria, que es la muchedumbre o parte material de la sociedad política en cuanto contradistinta y contrapuesta al poder o autoridad, que es su parte formal; y otra derivada, que es el todo constituído por la muchedumbre y por la autoridad. Así distinguimos el pueblo del gobierno, como cuando decimos: el pueblo español está identificado con su gobierno; otras veces tomamos el pueblo por todo el estado, como cuando afirmamos: el pueblo español no hace migas con el pueblo francés.

Acepciones que en la filosofía de Santo Tomás tienen una explicación muy sencilla: forma y materia son correlativas una de otra, aunque cada cual en sentido inverso, lo mismo que son causas recíprocas, aunque cada cual en su género: *causae ad invicem sunt causae in diverso genere*. Así, el mismo nombre de la forma significa a veces la forma pura, sin connotaciones de su efecto formal; otras, en cambio, significa la forma con su propio efecto formal, que es la información y actuación de la materia; como si dijéramos el *alma* y el *animal*, o sea el cuerpo animado. Proporcionalmente, el mismo nombre de materia significa unas veces la materia pura, sin connotación de su efecto material o receptivo de la forma o del acto, mientras que en otras ocasiones expresa la materia junto con su efecto material de recibir la forma o el acto; como si dijéramos el *cuerpo* y el *cuerpo animado*, o sea el animal.

«In definitionibus formarum aliquando ponitur subiectum *ut informe*, sicut cum dicitur: motus est actus existentis *in potentia;* aliquando autem ponitur subiectum *formatum*, sicut cum dicitur: motus est actus *mobilis*, lumen est actus *lucidi*. Et hoc modo dicitur anima: Actus [primus] corporis physici *organici;* quia anima facit ipsum esse corpus *organicum*, sicut lumen facit aliquid esse *lucidum*» (*Quaest. disp. De anima*, a. 1 ad 15).

Nación y gente envuelven la significación de comunidad de sangre o de estirpe, con la diferencia de que gente connota la comunidad de generación, mientras que nación connota la de nacimiento. Ambas implican la colectividad de familias, de municipios, de provincias, de regiones que tienen un mismo origen común, el mismo genio, la misma lengua, las mismas costumbres, las mismas tradiciones, la misma cultura, las mismas aspiraciones. Ordinariamente tienen también el mismo territorio, pero esto no es esencial. La nación judaica persiste desde hace veinte siglos, aunque no disponga de territorio propio y distinto del de las demás naciones.

Patria, en cambio, y *país* subrayan la idea de territorio común, además de la común descendencia de los mismos padres o antepasados. Una patria, un país, sin territorio, es una contradicción *in terminis*. Lo primordial y directa-

mente significado por las palabras *patria* y *país* es el territorio heredado de los mayores, de los antepasados, mientras que la común descendencia de la misma estirpe se significa indirectamente y como de rechazo: los compatriotas y compaisanos son más bien conterráneos que consanguíneos. «Parentes—dice Santo Tomás—sunt *a quibus* nati sumus; *patria* vero *in qua* nati et nutriti sumus» (2-2, q. 101, a. 1 c). Y más claro todavía: «pietas, quae principaliter debetur parentibus, se extendit ad omnes sanguine coniunctos in quantum ex eisdem parentibus descenderunt, et ulterius ad *compatriotas in quantum communicant in natali solo»* (*In III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 4, q.ª 1 ad 2). En cambio, los términos *gente* y *nación* significan directa y primordialmente la consanguinidad o comunidad de origen, relegando a segundo lugar la consignificación de territorio común.

Un estado puede comprender varios pueblos, varias gentes y naciones, varias patrias y razas, como sucede en Norteamérica. Una raza, una patria, un pueblo, una gente o nación pueden pertenecer a diversos estados, como acaece en las repúblicas sudamericanas o como acontecía en Austria y Alemania antes del hitlerismo.

Pueblo, raza, patria, nación, gente, no implican necesariamente un poder independiente, ni una autoridad soberana, ni una verdadera autonomía. Estado, por el contrario, en su sentido integral, exige necesaria y esencialmente un gobierno independiente, una autoridad soberana y una verdadera autonomía, además de un territorio propio y distinto del de los demás estados.

El estado es una sociedad política perfecta; el pueblo, la patria, la raza, la nación, el país, la gente, no son de suyo una sociedad política perfecta, sino más bien partes o fragmentos materiales eventuales de una sociedad política perfecta.

La unidad de raza, de gente, de nación, de patria, de país, de pueblo, implican una cierta aptitud a formar un estado independiente, pero no una exigencia ni un derecho natural a constituirlo si faltan las demás condiciones requeridas; por ejemplo, la capacidad de regirse a sí mismos o de conservar su independencia de otros estados más fuertes que los rodean. Además de que la unidad de sangre y pureza de la raza e identidad de caracteres étnicos no suelen darse de hecho en todo rigor, sino más bien mezclados

y entrecruzados con otros tipos diferentes a través de los tiempos y de las contingencias de la historia.

Pero es evidente que, cuando ese conjunto de rasgos se va pronunciando, y la totalidad o casi totalidad de los hombres que lo componen ha llegado a la madurez política y dispone de todos los recursos necesarios para constituir una sociedad perfecta, y la comunidad de seres humanos así formada es plenamente consciente de su ser y de su valer, puede en absoluto reclamar su autonomía e independencia si otras circunstancias de mayores males no lo prohiben; como un hijo de familia, cuando llega a la mayor edad y es capaz de regirse a sí mismo dentro de la sociedad civil, puede reclamar su autonomía y formar una nueva familia.

El ideal sería un estado nacional, en que el pueblo y la autoridad perteneciesen a una misma nación. Entonces el derecho coincidiría con la costumbre y con la tradición, la unidad del estado sería más íntima y más fuerte por estar apoyada en la misma naturaleza de sus componentes, y la paz y tranquilidad de los ciudadanos serían más duraderas. La mutua comprensión de todos sería más fácil; los lazos de unión, más estrechos; el amor recíproco, más íntimo y perdurable. La nación no es obra de aluvión ni de violencia, sino secular y de consolidación. Un estado nacional, en que el estado coincide con la nación, tiene todas las condiciones para ser una sociedad política perfecta en cuanto a su esencia y en cuanto a su integridad y propiedades.

Pero, aunque la nación, *de suyo*, no tenga derecho a la autonomía e independencia respecto del estado, tiene, no obstante, el derecho de que se respeten y fomenten por él sus costumbres y tradiciones, su cultura y sus características, estando ella obligada a su vez a colaborar sincera y realmente al bien común del estado. Respeto, amor y comprensión mutuas entre la nación y el estado y entre las diversas naciones que eventualmente pueden existir dentro de un mismo estado. Y lo mismo sucede con las regiones, con las provincias, con los municipios, con las familias, con los individuos. Todo esto es naturalmente anterior al estado y, por consiguiente, no son creación de él ni se derivan del mismo sus derechos fundamentales. Sus diferencias y características respectivas deben subsistir sin detrimento de su incorporación y sumisión al estado, lo mismo que la unidad de éste debe compaginarse con las libertades y varie-

dades de sus partes, sin absorberlas ni reducirlas a una uniformidad absoluta.

La persona humana, la familia, el municipio, la provincia, la región, la nación, son partes del estado sin dejar de ser ellas mismas. Más aún: no pueden ser partes sino a condición de permanecer intactas en su propio ser de partes orgánicas o heterogéneas. La absoluta uniformidad de las partes del estado es contraria a la misma naturaleza: «si civitas fuerit magis una quam deberet, *iam non esset civitas*» (*In II Pol.*, lect. 1, n. 179); «maxima unitas *destruit* civitatem» (ibid., n. 183).

Por otra parte, la unidad del estado, por el mero hecho de ser sola unidad de orden, no de esencia ni de substancia, es la más pequeña de las unidades. «In [nomine] *collectivo* —dice Santo Tomás—est duo considerare, scilicet *multitudinem* eorum quae colliguntur, quae simpliciter sunt per essentiam divisa; et *id in quo colliguntur*, quae est *minima unitas*» (*In I Sent.*, d. 24, q. 2, a. 2 ad 3); «quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, *cum unitas ordinis sit minima unitatum*» (II *Contra Gentiles*, c. 68). En el estado debe ser mayor la variedad de sus miembros que la unidad de orden en que se aúnan o se juntan.

El estado, por consiguiente, es una sociedad política perfecta plenamente organizada según derechos y deberes establecidos por leyes justas y costumbres legítimas en orden al bien común de todos sus miembros (cf. 1-2, q. 100, a. 2 c).

Entre los diversos atributos o prerrogativas que corresponden al estado por ser una sociedad política perfecta, se pueden enumerar las siguientes: soberanía, independencia, personalidad, con sus secuelas de autonomía, libertad y autarquía.

La *soberanía* es una prerrogativa que corresponde al estado como poder y al estado como sociedad política perfecta constituída por muchedumbre y autoridad, es decir, al estado considerado en sentido formal de poder y en sentido integral de gobierno y pueblo conjuntamente.

Soberanía es equivalente a superioridad o supremacía, en contraposición a su correlativo inferioridad. En el bajo latín, el superior se llamaba *superaneus*—el que está sobre los otros—, que luego se transformó en *superanus* o *supranus*—de donde el *sovrano* italiano, el *suverain* francés y el *soberano* español—, mientras que el inferior se apellidaba *subtanus*—el que está debajo de los demás—(Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ad v., t. 6, 828, 792, Venecia 1740). Correlación de lugar o posición como en *supra* e *infra*—arriba y abajo—o *super* y *subter*—encima y debajo—, que por metonimia significó muy luego honor, dignidad, autoridad, poder del que ocupa el lugar preeminente, del que está arriba o encima, respecto de los que están abajo o debajo.

Supremacía, de *supremus* o *superrimus*, es la condición del más alto, del más elevado de todos, incluso de los que tienen alguna superioridad sobre ciertos sectores de la multitud o sobre ciertos oficios particulares. E igualmente soberano y soberanía. Soberano es el superior entre los superiores y el máximo entre los mayores—*superanus, ex optimatum ordine princeps*—, como el rey o el emperador lo era sobre los condes, sobre los marqueses y sobre los duques.

Soberanía, por consiguiente, se dice en primer lugar, y en el sentido más formal, del poder supremo, de la primera magistratura del estado; el emperador, el rey, el presidente, el jefe del estado, se llaman soberanos. Los italianos en tiempo de la monarquía llamaban al rey *il sovrano*. Son la primera y máxima autoridad del estado, bajo la cual no solamente está el simple ciudadano o el simple pueblo, sino también todas las demás autoridades subalternas: ministros, gobernadores, alcaldes, etc.

Luego se extiende el concepto de soberanía a todo el estado, es decir, a toda la sociedad política perfecta, en cuanto que incluye no solamente la autoridad, sino también el pueblo y la multitud; porque precisamente el estado es la máxima y más perfecta sociedad humana, que abarca dentro de sí, como el todo las partes, todas las otras sociedades humanas inferiores, la región, la provincia, el municipio, la aldea, la familia. En relación, pues, a todas esas sociedades humanas, es la más alta y perfecta, la suprema, la soberana.

La soberanía, por tanto, se dice siempre de algo superior respecto de algo inferior: de la autoridad suprema respecto de los súbditos y autoridades subalternas; de la sociedad perfecta respecto de las sociedades inferiores e imperfectas.

Hablando con propiedad, la soberanía es siempre interna o interior—*ad intra*, hacia adentro—, en el sentido de

que se refiere solamente a las partes de la sociedad que le están sometidas, no a otras sociedades o poderes independientes. La soberanía no se dice del estado español respecto del francés, sino del estado español respecto de los españoles.

Pero esta soberanía debe ser plena en su orden, esto es, respecto de todo lo que integra y constituye un estado: pleno dominio sobre todo su territorio, plena autoridad sobre todos sus ciudadanos, plena potestad para constituirse en determinada forma de gobierno, plena libertad y autonomía para el ejercicio del poder en cuanto a sus funciones legislativa, ejecutiva y judicial. No hay soberanía si no se tiene plena superioridad sobre todo lo suyo; tampoco la hay si el poder está mediatizado en sus funciones por otra autoridad superior de la misma especie o del mismo orden, pues en tal caso dejaría de ser una autoridad suprema y soberana.

Según esto, la soberanía es *ad intra*—hacia adentro—, no *ad extra*—no hacia afuera—. Está sobre todos y sobre todo lo que pertenece al mismo estado, pero no está ni puede estar sobre todo ni sobre todos los que están fuera del estado. Una soberanía tal es quimérica e imposible. A lo sumo puede tener un protectorado o un mandato sobre tal o tal estado, nación, territorio, por razones especiales, aunque sin plena soberanía ni pleno dominio sobre ellos; de lo contrario, todos los estados, menos uno, se convertirían en colonia.

Respecto de los demás estados está en pie de igualdad: libre, autónomo, independiente. Lo que algunos llaman soberanía externa o exterior, en cuanto que no está ni puede estar bajo la soberanía de otro estado, no es, en realidad, otra cosa que *independencia* y *autonomía*.

Respecto de la sociedad perfecta de orden sobrenatural, que es la Iglesia, hace falta distinguir varias esferas o asuntos. Si se trata de su esfera propia y de asuntos propios del estado, está respecto de ella en plan de igualdad completa; si de asuntos espirituales y religiosos, le está subordinado; si de asuntos comunes o mixtos, debe concertarse y concordarse con ella.

Santo Tomás está muy explícito y resuelto en esta materia. Si no hubiera un fin sobrenatural y una Iglesia instituída por Dios mismo para conseguirlo, la sociedad civil no estaría sujeta y subordinada a ninguna otra; pero desde el momento en que el hombre ha sido destinado a un fin sobrenatural, solamente asequible por medio de la Iglesia, es evidente que en las cosas espirituales el estado está subordinado a la Iglesia, como el fin natural al sobrenatural. «Sic enim ei ad quem *ultimi* finis pertinet cura *subdi debent* illi ad quos pertinet cura *antecedentium* finium et eius *imperio dirigi*» (*De regno*, l. 1, c. 15, n. 48, ed. cit., p. 260).

Pero en la esfera propia y en asuntos de orden temporal tiene el estado perfecta autonomía, y el ciudadano debe obedecer en estas cosas al poder civil más que al eclesiástico. Ambos poderes proceden de Dios: en lo que se refiere a la salud del alma, el poder espiritual tiene la primacía; pero en lo relativo al bienestar temporal, éste pertenece al poder temporal o civil, conforme a la palabra divina: dad al César lo que es del César. «Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina; et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali in quantum est ei a Deo supposita, scilicet *in his quae ad salutem animae pertinent*, et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad *bonum civile* pertinent magis est obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Mt. 22, 21: reddite quae sunt Caesaris Caesari» (*In II Sent.*, d. 44, exp. textus ad 4, ed. Mandonnet, p. 1935. Cf. 2-2, q. 147, a. 3, c; *Quodlib.* 12, a. 24).

De ahí se infiere que la soberanía del estado no es absoluta en todos los órdenes, sino que tiene ciertos límites o topes. Desde luego está sometida a la ley y al derecho natural, por ser anterior a ella y su primer fundamento. Debe, por consiguiente, respetar, amparar, defender, fomentar los derechos naturales de las personas y de las sociedades inferiores, que no dimanan ni dependen del estado, sino de Dios, autor de la naturaleza. La vida, la integridad, la libertad, la dignidad de ser racional, son otros tantos derechos naturales del hombre como individuo, de que no puede ser despojado por el estado. La constitución y régimen de la familia, la educación de los hijos, el patrimonio familiar, son igualmente derechos naturales anteriores a la constitución del estado, que éste debe respetar escrupulosamente. Lo mismo cabe decir de las costumbres legítimas, de la lengua y de otras cosas similares que el estado no puede abolir ni suprimir, aunque sí puede usar e imponer una lengua oficial para los asuntos comunes interiores de legislación,

de enseñanza, forenses, comerciales, y para las relaciones exteriores con otros estados.

Debe también respetar los derechos de los demás estados, siéndole prohibido por ley natural atropellarlos y conculcarlos; por ejemplo, el derecho a su propia independencia, a la integridad de su territorio, a su honra y buen nombre. La ley natural que manda a los individuos: no hagas a otros lo que no quieras que otros te hagan a ti, vale lo mismo para las colectividades y los estados. Antes bien, cada estado debe amar y estimar a los otros estados como a sí mismo, cooperando con ellos al bien común de todos juntos, es decir, de la humanidad entera.

Finalmente, debe respetar los derechos divinos de la Iglesia, que en realidad son los derechos de Jesucristo y de Dios, y someterse a ellos en cuanto a las cosas específicamente sobrenaturales, que son de la incumbencia exclusiva de la Iglesia.

Por lo tanto, el estado goza de una *personalidad* jurídica relevante, siendo sujeto de diversos derechos y deberes respecto de los individuos y de las sociedades imperfectas que comprende, y también de los demás estados y de la Iglesia. En los códigos civiles y en las constituciones, tratados o concordatos de los estados, suelen detallarse estos extremos.

Por último, la *autarquía* es un atributo del estado en cuanto sociedad perfecta, que se basta a sí misma para conseguir sus fines específicos. Claro está que esta condición no debe tomarse en sentido absoluto y exclusivo, porque los estados, como los individuos, deben convivir, y necesitan ayudarse mutuamente por tratados de amistad, de comercio, de mutua defensa, especialmente en los tiempos actuales, en que es imposible y nocivo el total aislamiento de los demás estados. Pero, sin exclusivismos y nacionalismos antipáticos y repugnantes, debe cada estado desarrollar y proteger sus propias riquezas y productos, tanto agrícolas como industriales, lo mismo que su cultura, procurando simultáneamente aprovecharse con discreción de toda clase de bienes y perfecciones que le brindan los demás pueblos y naciones. Los pueblos, como los individuos, se completan mutuamente en sus productos, en sus cualidades, en su cultura, y están hechos por Dios para comprenderse, para amarse,

para ayudarse mutuamente, no para odiarse ni destruirse con guerras exterminadoras. El evangelio y la razón, la teología y la filosofía, están de acuerdo en este punto.

CAPITULO IV

El gobierno y sus diversas formas

Hemos visto que el estado es una sociedad política perfecta, constituída de pueblo como materia y de autoridad como forma; de muchedumbre de seres humanos como determinables y sociales en sociedad perfecta de orden natural, y de autoridad como determinante, asociante, aglutinante. El material del estado no es inerte ni uniforme, sino necesariamente orgánico y variado; su forma tampoco es substancial, sino moral y jurídica, aunque muy real. La unidad que resulta de ambos elementos ensamblados no es una unidad física, sino moral y de orden, es decir, de fin y de medios.

Pero ambos elementos y, por consiguiente, el todo que resulta, son susceptibles de diversas condiciones y de variadas ordenaciones y organizaciones. Las condiciones o cualidades de la masa social—entendiendo por ella no sólo el proletariado, sino todo el conjunto de ciudadanos—varían de un estado a otro, y dentro de un mismo estado a través de los tiempos, al modo que un individuo se distingue de otro y también de sí mismo según sus distintas edades (cf. 1-2, q. 97, a. 1 c).

Las condiciones de la autoridad cambian asimismo según los países y según las edades dentro de cada país.

Por consiguiente, la estructura interna del estado debe también ser susceptible de varios módulos o de diversas formas, al tenor de la variedad de sus elementos competentes. Caben, pues, dentro de la noción de estado o de sociedad civil perfecta, diversos tipos, diversas formas, diversos modos de ordenación o de estructuración política, que por eso mismo se llaman diversas *formas de gobierno o de régimen*, e igualmente pueden apellidarse diversas *formas de estado;* pues, como hemos dicho antes, el nombre de estado significa formalmente el poder o el gobierno.

Santo Tomás las llama con frecuencia «ordo dominantium in civitate» (*In III Pol.*, lect. 6, n. 392); «ordinatio civitatis quantum ad omnes principatus qui sunt in civitate, sed *praecipue quantum ad maximum principatum* qui dominatur omnibus aliis principatibus» (ibid., lect. 5, n. 385); es decir, ordenación u organización del poder en toda su extensión y en todas sus ramificaciones, y muy particularmente del jefe del estado, del cual dependen en cierto modo todos los que de alguna manera colaboran en la obra de gobierno.

Ahora bien, la ordenación o estructuración del poder, del gobierno, trae consigo, como su efecto propio formal y específico, la estructuración u organización de los ciudadanos, de los gobernados, en orden al conseguimiento del fin o bien común a unos y a otros, esto es, a gobernantes y gobernados. El agente y el paciente, el dirigente y el dirigido, el gobernante y el gobernado, tienden como tales al mismo fin: «Idem est finis agentis et patientis *in quantum huiusmodi*» (1, q. 44, a. 4 c).

«Gubernatio... passive quidem est in gubernatis, active autem est in gubernante» (1, q. 23, a. 2 c). El gobernante mueve y dirige los gobernados al bien común; los gobernados ejecutan las órdenes del gobernante y colaboran con él a la consecución del mismo bien común: «gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem» (1, q. 103, a. 3 c); «Gubernare est id quod gubernatur convenienter ad finem perducere», al modo con que el piloto conduce debidamente la nave hasta el puerto o desembarcadero: «sic enim navis gubernari dicitur, dum per nautae industriam recto itinere ad portum illaesa perducitur» (*De regno*, l. 1, c. 15, n. 43, p. 257); «pertinet ad gubernatorem ut eos quos gubernat ad suum finem perducat» (3, q. 8, a. 7 c). Precisamente gobernador, gobierno, gobernar, se dijeron primeramente del piloto que mueve la nave convenientemente a su destino: κυβερνάω, κυβέρνησις, κυβερνήτης. «Ad hoc enim cuiuslibet regentis ferri debet intentio, ut eius quod regendum suscepit *salutem* procuret. Gubernatoris enim est navem contra maris pericula servando illaesam perducere ad portum *salutis*» (I *De regno*, c. 3, n. 8, p. 226). De ahí se trasladó metafóricamente a significar la dirección del estado a su propio fin, que es el bien común; la suprema autoridad, el supremo gobernante, dirige la nave del estado a su propio destino.

Pero no dirigida de cualquier modo, sino con pericia y eficacia y con el efecto consiguiente. Por eso el santo Doctor equipara la gobernación a la creación y a la producción en cuanto a su eficiencia: «facere et creare et gubernare significant *actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi*» (I *Contra Gent.*, c. 71, in fine).

Según esto, se comprende perfectamente el pensamiento profundo del Aquinatense, cuando dice: «*ordo gubernationis*... est *ordo multitudinis sub principatu existentis*» (1, q. 108, a. 4). Esa estructuración, esa organización de arriba y de abajo, de gobernantes y de gobernados, es precisamente el mismo estado integral y plenamente tomado: «impositio ordinis in civitate, *tota consistit in eo qui dominatur civitati, et talis impositio ordinis est ipsa Respublica*» (*In III Pol.*, lect. 5, n. 385). Es, en una palabra, «ordo civitatis» (*In II Pol.*, lect. 7, n. 242), el orden de la sociedad civil perfecta, que la constituye en estado.

La frase «forma de gobierno» tiene, pues, un doble sentido, paralelo al doble significado de la palabra *estado:* en sentido primario y formal significa directamente la organización o estructuración del Poder; en sentido derivado e integral expresa la estructuración u organización del gobierno y del pueblo juntamente, esto es, de toda la sociedad política perfecta, de toda la nación, de todo el estado; es toda la organización o estructuración de un pueblo.

La forma de gobierno, el régimen, en sentido tomista, no es, como se ve, algo adjetivo y puramente accidental al estado, como un traje o un sombrero lo es al individuo, sino algo esencial e íntimo al estado como tal. La forma de gobierno debe ser proporcionada al pueblo a quien se aplica, como la forma a la materia y como el acto a la potencia. Un pueblo digno de tal nombre, un pueblo que desea ser feliz y dichoso, no debe cambiar de forma de gobierno según la moda, como un individuo o una señorita cambian de indumentaria, sino que debe tener muy en cuenta sus costumbres, sus tradiciones, su historia, su educación, su carácter. Todo régimen contrario a la naturaleza o a las condiciones naturales del pueblo es violento, es injusto, no puede durar, no es capaz de procurar su bienestar. Un régimen justo y duradero debe acomodarse al estilo, a las condiciones naturales y razonables del pueblo. «Optimum in gubernatione qualibet—dice Santo Tomás—est ut rebus

gubernatis *secundum modum suum provideatur; in hoc enim regiminis iustitia consistit»* (III *Contra Gent.*, c. 71, arg. 3). Un régimen muy bueno para un pueblo puede ser desastroso para otro.

Porque hay muchas maneras posibles de estructurar el estado y, por consiguiente, diversas formas de gobierno o diversos regímenes. Las hay buenas y justas y las hay malas; las hay de tipo simple y puro y las hay de tipo compuesto y mixto.

Son buenas y legítimas las que de suyo son capaces de procurar el bien común, que es el fin propio y específico del estado; son malas y nocivas las que de suyo se oponen al bien común, las incapaces de procurarlo, las que fomentan única o principalmente el egoísmo, el bien particular individual, o de casta, o de clase, o de partido, con detrimento del bien común de todos los miembros de la sociedad. Y es claro que esta división de formas de gobierno en buenas y malas es específica, porque está tomada del propio fin de la sociedad política perfecta, que es su principio especificador.

Pero no todas las formas buenas lo son igualmente, como tampoco lo son las malas. *¿Cuál de las formas nuevas de gobierno es la mejor y cuál de las malas es la peor?*

La cuestión es más compleja de lo que parece a primera vista. Porque la cosa puede considerarse desde un punto de vista puramente abstracto y teórico, sin tener en cuenta los diversos estados de la humanidad sana, pura y caída, o de las diversas condiciones morales, psicológicas y económicas de los hombres; o bien desde un punto de vista práctico, concreto, de aplicación inmediata a tal o cual pueblo, en cuyo caso es preciso hacerse cargo de todas las circunstancias de los hombres a regir.

Hace falta, además, tener en cuenta los diversos medios o elementos que concurren en mayor o menor escala al bien común integral, como son paz, unidad, justicia, prosperidad, competencia o habilidad en el gobierno, libertad política, continuidad, eficacia gubernativa. «Bonum commune constat *ex multis*..., et *per multiplices actiones procuratur*» (1-2, q. 96, a. 1 c). Siendo, pues, el régimen o la forma de gobierno un medio o una disposición para conseguir el fin propio de la sociedad civil perfecta, que es el bien común, es evidente que aquella forma de gobierno será mejor

que es más apta de suyo a procurar y conseguir dicho fin, pues un medio es tanto mejor cuanto es más proporcionado al fin y mejor lo procura: «unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini *proportionatum*» (1-2, q. 96, a. 1 c); «et quanto aliquid *efficacius* ordinatur ad finem, tanto *melius* est» (2-2, q. 152, a. 5 c).

Ahora bien, *considerando la cosa en sí misma y abstracción hecha de los diversos estados o condiciones contingentes de los hombres, la forma monárquica es en absoluto la preferible, la mejor.*

En primer lugar, porque es de suyo la más apta para conseguir el fin propio de la sociedad civil perfecta, que es el bien común. El cual, aunque integralmente se constituya de muy variadas clases de bienes corporales y espirituales, interiores y exteriores, honestos, útiles y deleitables, sin embargo consiste principalmente en la paz y tranquilidad pública, en la unión de todos los ciudadanos entre sí y con la autoridad que los gobierna, en la unidad de la nación o del estado, que es la que le da la fuerza y el verdadero ser. Un estado dividido es un estado en disolución: «tendit ad interitum» *(In Mt.* 12, 25, ed. Marietti, p. 170 a). En este sentido, aquella forma de gobierno será la mejor que más asegura la *unidad* propia del estado.

Pues bien, esta unidad se consigue mejor por la unidad que por la división de poderes, es decir, por la forma monárquica que por la forma poliárquica de gobierno, ya que en la monarquía reside en uno solo el poder supremo del estado, mientras que en la poliarquía—a la cual se reducen las demás formas—el poder supremo se distribuye en varios o muchos. Y cuando son muchos los que gobiernan, es fácil que no coincidan en la obra de gobierno y que no estén de acuerdo en todo; de donde se traduce la división a los gobernados, con sus facciones, sus partidos, sus disidencias, llegando con suma facilidad hasta la sedición de una región, o de una provincia, o de un sector de ciudadanos contra las demás partes de la nación, con el quebranto consiguiente del prestigio de la autoridad, de la paz y del bien común de todos.

Por otra parte vemos que, cuando son muchos los que mandan, en tanto pueden hacer obra de gobierno en cuanto de algún modo se concuerdan, se conciertan, se *unen*, es decir, en cuanto de alguna manera se hacen *uno*. Lo cual prueba que no hay gobierno verdadero sin unidad, y, por

tanto, ni forma de gobierno. De donde se infiere que las demás formas buenas y útiles de gobierno lo son en tanto en cuanto se acercan a la unidad de poderes de la monarquía, que por lo mismo resulta ser la mejor y más útil forma de todas (cf. I *De regno,* c. 3, nn. 8-9, pp. 226-227).

Añade Santo Tomás *otra razón de índole teológica.* La organización del poder humano es tanto mejor y más perfecta de suyo cuanto más y mejor imita el poder del mismo Dios sobre el universo y las formas de gobierno especiales establecidas por Dios directamente. «Humanum regimen derivatur a divino regimine, et *ipsum debet imitari*» (2-2, q. 10, a. 11 c). Ahora bien, Dios es el monarca del universo, no compartiendo el poder supremo con nadie (1, q. 103, a. 3); Jesucristo es la cabeza suprema de toda su Iglesia, y su vicario en la tierra, el Papa, tiene él solo la plenitud del poder sobre la Iglesia universal, por voluntad e institución del mismo Cristo, que escogió para regirla la forma monárquica; entre los ángeles hay uno supremo que es el jefe y monarca de todos ellos. Es decir, que tanto en las obras de naturaleza como en las de gracia establecidas por el mismo Dios se adoptó la forma monárquica. Siendo, pues, ella la preferida por Dios en sus obras, el jefe del estado debe ser al pueblo como Dios al mundo, como el alma al cuerpo, como la cabeza y el corazón al resto del organismo, esto es, *uno,* como un solo Dios, una sola alma, un solo corazón, una sola cabeza. «*Optima* gubernatio est quae fit per unum» (1, q. 103, a. 3 c. Cf. *De regno,* l. 1, c. 3, n. 9, p. 227).

Por la misma razón, la tiranía, en su forma más aguda y peligrosa, que es la diametralmente opuesta a la monarquía, es la peor de las formas de gobierno: *corruptio optimi pessima.* Cuando todo el bien de la comunidad se ordena a satisfacer los vicios o los antojos de un solo hombre, es cuando el fin de la sociedad civil queda plenamente frustrado, y el régimen resulta radicalmente injusto.

En un sentido más relativo, la forma aristocrática tiene sus ventajas, por cuanto varios hombres selectos, virtuosos e inteligentes ven más y mejor que uno solo. Así, pues, desde el punto de vista de la competencia para aconsejar y apreciar las cosas y de la justicia distributiva, según la cual los cargos y los honores se distribuyen a los ciudada-

nos en proporción a sus méritos y virtudes, la aristocracia ofrece ciertas ventajas sobre la monarquía.

Pero se corre el riesgo de que, faltando la virtud, no se entiendan entre sí esos magnates o busquen su propia utilidad en lugar del bien común, y entonces surge la oligarquía, y consiguientemente la plutocracia.

Por último, la democracia ofrece sus ventajas, en cuanto que no solamente acentúa la libertad política de todos los ciudadanos, sino también en cuanto que fomenta entre todos el interés por una mayor contribución y colaboración a la responsabilidad del estado, una mayor comunicación de todos entre sí y una mayor igualdad. Pero esta colaboración debe reducirse más bien a designar las personas que han de mandar, eligiendo o siendo elegidas, que a mandar directamente; pues la masa popular es incapaz de dar unidad al mando por sí misma, y se corre el peligro de convertirse en demagogia o en anarquía.

Por eso, *descendiendo al terreno concreto de los hechos y de las condiciones humanas tales como ordinariamente se dan en la realidad, la forma de gobierno que más ventaja reporta y más peligros aleja es una forma combinada de lo esencial y mejor de todas las formas simples y legítimas, esto es, de monarquía, de aristocracia y de democracia.*

De la monarquía, en cuanto es uno solo el que detenta la potestad suprema, para dar mayor unidad y eficacia al mando y así conseguir mejor el fin de la sociedad, que es la paz y prosperidad de todos; de la aristocracia, para mejor asesorarse y aconsejarse por los hombres mejores y más competentes de la sociedad, aprovechando de este modo todo el capital humano de la sociedad para mejor conseguir su propio fin; de la democracia, para que todos contribuyan con su voto y con su fiscalización a la mejor selección de los hombres competentes en las tareas de gobierno y de administración y al más escrupuloso desempeño de sus cargos y funciones públicas (cf. 1-2, q. 105, a. 1 c).

Pero ese derecho al voto activo y pasivo exige que sea verdaderamente consciente, imparcial y honrado, no venal ni apasionado; pues de lo contrario debería limitarse o suprimirse. Mas cuando el pueblo reúna las debidas condiciones para ejercer ese derecho, debe usar de él, so pena de reducirse a la condición de esclavo: *sine hoc populus esset servus, si sine sua voluntate Principes acciperentur, et non*

posset emendare mala quae Principes facerent (*In II Pol.*, lect. 17, n. 344).

En estados grandes y muy extensos, en que los ciudadanos no pueden conocerse personalmente unos a otros y en donde los problemas de gobierno y de administración son muy voluminosos y complejos, es imposible ejercer el voto individual activo y pasivo con garantías de acierto. Todos sabemos de los manejos y amaños electorales, de las propagandas apasionadas, de las promesas falaces, de las coacciones empleadas para obtener la elección de tal candidato presentado por tal partido.

Santo Tomás no es partidario del sufragio universal absoluto, extendido incluso a las mujeres. Más bien es partidario del sufragio universal restringido y seleccionado; por ejemplo, de los cabezas de familia y mayores de edad para la elección de concejales, de éstos para la elección de alcaldes, de alcaldes para la elección de gobernadores, de gobernadores para la elección de ministros, de ministros para la elección del jefe del estado.

Añadiendo, además, para todas estas escalas el voto proporcional de las diversas artes y oficios, gremios y corporaciones, obreros y patronos, comerciantes e industriales, escuelas, institutos y universidades. En suma, un voto seleccionado y proporcional en que estén representadas todas las clases de la sociedad y todos los oficios, que garantice el acierto e inmunice contra el peligro de que la masa o la cantidad prevalezca sobre la competencia y la calidad.

En tal régimen, que sería una monarquía templada o combinada con la aristocracia y la democracia, se obtendrían más fácilmente todas las ventajas de un verdadero gobierno integral, es decir, la unidad y la eficacia (monarquía), la justicia distributiva y competencia (aristocracia), la libertad e igualdad política (democracia), y, por consiguiente, la continuidad, la colaboración, la satisfacción de todos, y, por fin, la paz, la tranquilidad y la prosperidad de toda la comunidad de gobernantes y gobernados en perfecta estabilidad.

En absoluto, Santo Tomás, dentro de esta forma templada que acabamos de describir, es partidario de una monarquía electiva y vitalicia, con todas las garantías del caso para que su titular fuera siempre un hombre dotado de todas las cualidades de un buen rey: «non potest vere dici rex qui non est per se sufficiens ad regendum, ut scilicet

sit *superexcellens in omnibus bonis*, et animae, et corporis, et exteriorum rerum, ut sit dignus et potens ad principandum; cum autem talis sit, non indiget aliquo, et ideo non intendit ad utilitatem suam, quod est indigentium, sed ad hoc quod bene faciat subditis, quod est superabundantium» (*In VIII Ethic.*, lect. 10, n. 1677).

Pero en concreto, y habida cuenta de las condiciones humanas y de los caracteres de tales o cuales pueblos en particular, suele ser más prudente optar por una monarquía hereditaria, que de suyo puede asegurar mejor la unidad y la continuidad del gobierno, evitando que la nación esté, por decirlo así, en perpetuo período constituyente, a tenor de los frecuentes períodos electorales del monarca.

Conviene, además, que el rey o la dinastía no sean extranjeros, sino de la misma nación, porque así la podrán conocer y amar mejor: «*melius* autem erit ut sit etiam idem *unitate Gentis*» (*In I Pol.*, lect. 10, n. 154).

Claro está que estas formas de gobierno no deben ser ni demasiado rígidas ni excesivamente elásticas, sino suficientemente abiertas y equilibradas para poder conjugar con garantía de éxito la tradición y el progreso, la historia y la vida, la continuidad y la modernidad; modos de gobierno que se renuevan, perfeccionan y poñen a compás de los tiempos dentro de una misma forma o de un mismo régimen.

De esta suerte se evitan los descontentos y se cierra la puerta a las sediciones o a las revoluciones, acomodándose el gobierno a las necesidades del pueblo y sometiéndose éste a las exigencias del Poder, que varían unas y otras según los tiempos y circunstancias de la vida de las naciones. No es el pueblo para las formas de gobierno, sino las formas de gobierno para el pueblo. Las formas de gobierno no son un fin en sí, sino puros medios para conseguir la paz y la prosperidad pública, es decir, el bien común de toda la colectividad.

En el momento en que el gobierno no es ya útil al bien común, sino más bien nocivo, *ipso facto* se convierte en tiranía y despotismo, aunque al principio se hubiese establecido legítimamente. En tales circunstancias, el pueblo puede y debe emplear la resistencia pasiva para evitar los efectos del desgobierno; puede y debe además manifestar su descontento y disconformidad por medio de los órganos

legítimos de prensa, de mítines, de huelgas, de manifestaciones y concentraciones; y si el mal continúa y hasta se acentúa más, haciéndose absolutamente intolerable, puede pasar más adelante, organizándose para la resistencia activa e incluso para un levantamiento a mano armada, con objeto de desalojarlo del poder y poner otro más útil y conveniente en su lugar.

Contingencia terrible, que no debe suceder sino cuando concurren juntamente estas tres condiciones: 1) obstinación en el desgobierno sin propósitos ni indicios de enmienda; 2) plena garantía de éxito del levantamiento para derrotarlo; 3) que los daños causados o provocados por la revolución sean menores que los causados por el desgobierno que se trata de desalojar.

CAPÍTULO V

Virtudes y cualidades de la autoridad pública

La obra de gobierno de una sociedad perfecta como el estado es sumamente importante, pero igualmente difícil, dada la muchedumbre de problemas interiores y exteriores que debe resolver y la magnitud y complejidad de cada uno de ellos, sobre todo en los tiempos que corremos. Por eso, el titular o los titulares del poder deben estar dotados de cualidades y de virtudes eminentes para cumplir debidamente con su oficio y conseguir eficazmente el fin propio de la sociedad perfecta, es decir, el bien común de que hablamos en lecciones anteriores. «Est autem virtus *praecipua*—dice Santo Tomás—qua homo aliquis non solum seipsum sed etiam alios dirigere potest, et *tanto magis quanto plurium est regitiva;* quia et secundum virtutem corporalem tanto aliquis virtuosior reputatur quanto plures vincere potest, aut pondera plura levare. Sic ergo maior virtus requiritur ad regendum domesticam familiam quam ad regendum seipsum, *multoque maior ad regimen civitatis et regni.* Est igitur *excellentis* virtutis *bene regium officium exercere*» (I *De regno*, c. 10, n. 29, p. 245).

El orden de agentes debe corresponder al orden de los

fines, ya que toda la razón de ser del agente está en el fin. Por otra parte, el gobierno, la autoridad, es no solamente el propulsor y promotor, sino el principal artífice del bien común. Para eso precisamente se requiere, para eso está; todos sus desvelos, todas sus energías, todo su empeño deben estar orientados y ordenados a procurar el bien común, a conservarlo, a acrecentarlo.

Consistiendo, pues, ese bien común, que el hombre busca en la sociedad perfecta, más principalmente en los bienes interiores del alma que en los del cuerpo y que en los exteriores de fortuna, es decir, en los bienes honestos de virtud y cultura que en los bienes meramente deleitables o útiles (cf. *In I ad Tim.*, c. 3, lect. 2, ed. Marietti, p. 201 a), síguese que el titular o titulares del poder deben estar adornados principalísimamente de cualidades y virtudes eminentes intelectuales y morales, además de las propias del cuerpo, como salud, vigor, prestancia y holgura de bienes de fortuna, para no tener que mendigar de nadie con peligro de soborno. «El verdadero gobernante—dice Santo Tomás—debe ser capaz de gobernar por sí mismo, para lo cual es preciso que sea eminente en toda clase de bienes, de alma, de cuerpo y exteriores de fortuna; digno, en una palabra, y con dotes de mando por su competencia y por su virtud, y además resistente y vigoroso para poder llevar con holgura el peso del gobierno. Un hombre dotado de estas cualidades no busca su propia utilidad ni sus propios intereses, porque no necesita de nada, sino que se consagra todo entero a procurar con desinterés y esplendidez el bien de sus súbditos» (*In VIII Ethic.*, lect. 10, n. 1677).

Y en otro lugar añade: tres cosas se requieren para gobernar bien, a saber, legitimidad, idoneidad y fuerza. *Legitimidad* en cuanto al origen del poder, que debe ser según las leyes o según las costumbres tradicionales equivalentes a leyes, esto es, por herencia, por elección o por conquista justa. *Idoneidad*, que comprende principalmente tres cosas: inteligencia o sagacidad, pericia o competencia; virtud, *morum honestas*, y madurez, *vultus maturitas*. La ruina del estado proviene, al contrario, cuando se ponen al frente del gobierno los ineptos: imbéciles o ignorantes, viciosos o disolutos, imberbes o jovenzuelos petulantes. *Fuerza*, es decir, no solamente vigor físico para poder sobrellevar las tareas de gobierno, que exigen un trabajo ímprobo y continuo, sino también poder armado para imponer la ley a los recalcitrantes y castigar a los transgresores y para defender

las fronteras y los intereses de la nación contra sus enemigos exteriores *(In Isaiam*, c. 3, 2-8: «Opera» [Venetiis 1593], t. 13, fol. 5 v.).

El depositario del poder debe regir la comunidad política a él encomendada según la virtud y en orden a la virtud: *secundum virtutem et ad virtutem* (cf. I *De regno*, c. 10, n. 29, p. 246). El gobierno es otra cosa que pura técnica; no es un arte, sino una virtud; es una obra esencialmente humana, de cabeza y de corazón, de competencia y de amor. ¿Cómo podrá gobernar virtuosamente quien no es virtuoso? Nadie da lo que no tiene. Cada uno obra según es. El depositario del poder, el soberano, debe ser soberanamente virtuoso e inteligente.

Apto para gobernar no es un hombre de fuerzas hercúleas sin inteligencia, sino el dotado de inteligencia robusta aunque no sea precisamente un Hércules *(In Metaph.*, prol.; *In I Pol.*, lect. 1, nn. 19 y 24). Los hombres no se gobiernan por la fuerza, sino por la inteligencia y el corazón. El desgobierno procede de que se escala el poder por la fuerza, por la intriga o por motivos puramente sentimentales de amistades particulares cuando se hace por elección, o cuando el depositario del poder carece de inteligencia y de virtud: «in regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praeeminentiam aliquis praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur. Quam quidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit Eccle. 10, 5-6: est et malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis, *positum stultum in dignitate sublimi*» (III *Contra Gent.*, c. 81).

Como anillo al dedo viene aquí la descripción que del mal gobernante hace San Bernardo: «Mona en tejado es el mal rey en su trono. Oye esta canción que quiero decirte, menos suave, pero muy provechosa: monstruosa cosa es tener el grado sumo y el ánimo ínfimo, la silla primera y la vida muy rastrera, la lengua jactanciosa y la mano ociosa, hablar mucho y hacer poco, el rostro severo y la obra ligera, grande autoridad y poca estabilidad» [1].

[1] «Simia in tecto rex fatuus in solio sedens. Et nunc audi canticum meum, et quidem minus suave, sed salutare. Monstruosa res gradus summus et animus infimus, sedes prima et vita ima, lingua magniloqua et manus otiosa, sermo multus et fructus nullus, vultus gravis et actus levis, ingens auctoritas et nutans stabilitas» *(De Consideratione*, l. 2, c. 7, n. 14: ML 182, 750).

El buen gobernante, pues, ha de ser hombre eminente en sabiduría política y en virtud como persona particular y como hombre público, en su vida privada y en su vida pública. Si el gobierno fuera arte o mera técnica, podrían separarse el buen gobierno de la vida moral del gobernante, pero no es así: es esencialmente una obra de virtud. Por eso, la vida moral del gobernante está íntima y necesariamente unida con su obra de gobierno, influyendo en ella poderosamente. Los vicios son caros y necesitan para satisfacerse grandes dispendios. Teniendo en sus manos las arcas del estado, es difícil que resista a la tentación de lucrarse ilegalmente. Dominado por sus pasiones, tiene en ellas abierta la brecha por donde puede entrar el soborno, la indiscreción, la intriga. El mal ejemplo dado desde arriba arrastra fácilmente a su imitación a los de abajo. En lugar de inducir a la virtud, es decir, al fin de la sociedad, arrastra al vicio y deshace toda la obra de buen gobierno.

Pero hay sobre todo dos virtudes que deben resplandecer especialmente en el gobernante: la prudencia y la justicia. «Istae duae virtutes sunt *maxime propriae regi*, scilicet prudentia et iustitia», conforme a aquella sentencia de Jeremías: reinará el rey con prudencia y hará justicia (2-2, q. 50, a. 1 c). «Non enim dicitur aliquis esse bonus princeps *nisi sit bonus per virtutes morales et prudens*. Dictum est enim in VI *Ethicorum* quod politia est quaedam pars prudentiae: unde oportet politicum, id est rectorem politiae, esse *prudentem, et per consequens bonum virum*» *(In III Pol.*, lect. 3, n. 369).

La *prudencia*, que es la reina y la forma de todas las demás virtudes morales, pero que al mismo tiempo no puede darse como virtud sino en un sujeto que las posee todas ellas, es la virtud por antonomasia del gobernante: «*proprie virtus principis est prudentia*, quae est regitiva et gubernativa» *(In III Pol.*, lect. 3, n. 376). Porque la prudencia es la virtud de mandar bien: a sí mismo, poniendo orden en sus efectos interiores y en sus relaciones exteriores con los demás hombres; y a los demás en la familia, en el municipio, en la ciudad, en la provincia, en el estado, según se trate de prudencia personal o de prudencia gubernativa, aunque las dos estén estrechamente unidas.

Verdad es que pueden darse hombres personalmente excelentes, pero sin dotes de gobierno; mas lo que no se da ni puede darse son hombres plena y auténticamente pruden-

tes con prudencia gubernativa si carecen de prudencia personal. Serán más o menos habilidosos, de más o menos trastienda, pero no serán verdaderamente prudentes: «non enim dicitur aliquis esse bonus princeps *nisi sit bonus per virtutes morales et prudentiam*» (*In III Pol.*, lect. 3, n. 369). «Quien no es prudente en las cosas propias, no podrá serlo en las ajenas; y quien no tiene discreción para gobernar su casa, no la tendrá para gobernar la nación» (LUIS DE LA PUENTE, *Tratado de la perfección en el estado seglar*, t. 2, p. 87, Barcelona 1900. Cf. 1 Tim. 3, 2-5, et S. Thom. *in h. l.*).

Permítaseme razonar un poco este extremo e insistir en su contenido. La *prudencia gubernativa* auténtica está integrada por tres momentos: consejo, resolución y mandato. *Consejo* respecto de las ordenaciones que se deben hacer y del mejor modo de llevarlas a cabo. Pero consejo que no excluye la propia iniciativa ni la propia investigación, sino que necesariamente la supone para completarla. El buen gobernante debe conocer perfectamente el carácter y las condiciones de su pueblo: su pasado, con el pleno dominio de su historia; su presente, con una información completa y al día de sus problemas, de sus necesidades, de sus inquietudes; y su porvenir, compulsando y haciendo suyas sus aspiraciones y previendo las reacciones buenas o malas que pueden provocar ciertas disposiciones dentro y fuera del estado.

El estadista, el hombre de gobierno, necesita estar soberanamente al corriente de todo lo que se refiere a su pueblo y a los demás con quienes es preciso convivir. Y no lo estará si él personalmente no es capaz, diligente y solícito para procurarse ese cabal conocimiento, además de los principios fundamentales de la ética, de la política y del derecho, en que debe estar sólidamente formado.

Necesita, pues, una buena preparación en las ciencias morales y políticas y luego mucha experiencia de los negocios y de las personas, para lo cual ayuda no poco el conocimiento de la historia, pero sobre todo la observación, el ojo avizor, el tino en dar con la clave de los asuntos y con el resorte de las personas, cazando al vuelo las cosas, como vulgarmente se dice. La vida real de los hombres en su complejo dinamismo está en continuo movimiento y en una agitación incesante; por eso hace falta, para intervenir en ella con eficacia, dominarla y ordenarla convenientemente, cap-

tarla por intuición directa, certera y profunda al primer golpe de vista; es la inteligencia, es la perspicacia, con sus auxiliares la sagacidad y la buena puntería; rapidez en la percepción y exactitud en el juicio.

Necesita, además, valerse del asesoramiento de las personas virtuosas, competentes y experimentadas, que deben variar según los asuntos, porque es imposible que uno mismo sea competente y experimentado en todo. Y claro está que no para todas las cosas se requiere el mismo procedimiento; porque unas veces serán necesarios más consejeros y otras menos; en unos asuntos se deberá prolongar y extender la consulta más y en otras menos, con tal de que no se eternicen nunca. Pero siempre debe ser la suprema autoridad la que *decida*, asumiendo la responsabilidad de su cargo. Saber oír, saber escuchar, pero también saber decidir personalmente, sin dejarse dominar por ningún consejero en particular ni por todos juntos, y mucho menos por el último a quien ha oído, o él mismo se ha infiltrado; evitando además el otro extremo de llamar a consejo a los aduladores o a los hombres sin personalidad, incapaces de emitir su juicio propio si no es del agrado del soberano.

Muy a propósito escribe el célebre teólogo Juan de Santo Tomás a su regio penitente Felipe IV: «Debe firmemente asentar en que *ha de gobernar por sí, sin fiarlo todo y sustituirlo en uno: que esto no puede ser*. Y ha de procurar ver por sus ojos las materias, y que se dispongan bien, y se administre justicia, y haya ministros rectos y desinteresados; se busquen los hombres que menos pretenden, no sean los pobres vejados, los ministros teman al rey, sabiendo que les ha de mirar a las manos y les ha de pedir cuenta, y se oiga a todos para tomar todas las noticias» (*Confesionario general*, p. 424, apéndice a la Explicación de la doctrina cristiana, Madrid 1757).

En estas palabras alude evidentemente al período de absoluto predominio del conde-duque de Olivares en el gobierno de España. Poco después lo dice expresamente, subrayando que el nombramiento y retención de este valido por tanto tiempo fué el mayor defecto y el más grave pecado del rey: «Porque los reyes no pueden poner en otro el poder que Dios les ha dado, de suerte que corra el gobierno por aquella sola mano y tengan *como dos reyes;* y todo lo que nace de ahí y cualquier desacierto que de aquel ministro dimana se le atribuye y acumula al rey en virtud de aquella primera acción con que le dió tanta mano; y se le hará car-

go de los defectos del ministro en el tribunal de Dios, porque le puso y le conservó de esa manera.

Debe el rey poner remedio en esto, no sólo apartándole, como se ha hecho, sino asegurando a su reino que *ni él ni otro volverá a tal ministerio, sino que el rey despachará y gobernará por sí,* sin valido, sino en la forma ordinaria como en estos reinos se usa» (p. 442).

Mas debe evitar, en la *decisión* como en el asesoramiento, la precipitación. Hay que dar tiempo al tiempo, y aun después del consejo tomado conviene reservarse el espacio necesario para reflexionar y decidirse, consultar con la almohada, como vulgarmente se dice, con tal de que se evite el otro extremo de la pereza y de la lentitud. Acerca de lo cual dice hermosamente fray Luis de Granada: «Es muy necesario dar tiempo a la deliberación y dejar madurar el consejo por algunos días; porque así como se conocen mejor las personas con la comunicación de muchos días, así también lo hacen los consejos. Muchas veces una persona a las primeras entradas parece uno y después descubre otro; y así lo hacen muchas veces los consejos y determinaciones: que lo que a los principios agrada, después de bien considerado viene a desagradar» (*Guía de pecadores,* l. 2, c. 15: «Obras», ed. J. Cuervo, t. 1, p. 428, Madrid 1906).

Debe, por tanto, el gobernante «guardarse de cuatro madrastras que tiene la virtud de la prudencia, que son precipitación, pasión, obstinación en el propio parecer y repunta de vanidad; porque la precipitación no delibera, la pasión ciega, la obstinación cierra la puerta al buen consejo, y la vanidad, doquiera que interviene, todo lo tizna» (ibíd.).

Por último, en el *mandato* debe ser claro y decidido, firme y constante, no dando a tontas y a locas órdenes y contraórdenes, porque, como dice el refrán, «orden y contraorden, desorden»; ni titubeando en sus determinaciones, sino manteniendo la orden dada después de madura consideración, aunque su aplicación sea dulce y enérgica, suave en la forma y fuerte en el fondo, evitando siempre los extremos y las exageraciones.

Muy a propósito dice el ya citado fray Luis de Granada: «A esta misma virtud pertenece huir siempre los extremos y ponerse en el medio, porque la virtud y la verdad huyen siempre de los extremos y ponen su silla en este lugar. Por donde ni todo lo condenes ni todo lo justifiques, ni todo lo niegues ni todo lo concedas, ni todo lo creas ni todo lo dejes de creer, ni por la culpa de pocos condenes a muchos ni por la santidad de algunos apruebes a todos, sino en todo mira siempre el fiel de la razón y no te dejes llevar del ímpetu de la pasión a los extremos...

Regla es también de prudencia no engañarse con la figura y apariencia de las cosas, para arrojarse luego a dar sentencia sobre ellas; porque ni es oro todo lo que reluce ni bueno todo lo que parece bien, y muchas veces debajo de la miel hay hiel, y debajo de las flores, espinas. Acuérdate que dice Aristóteles que algunas veces tiene la mentira más apariencia de verdad que la misma verdad; y así también podrá acaecer que el mal tenga más apariencias de bien que el mismo bien.

Sobre todo debes asentar en tu corazón que así como la gravedad y peso en las cosas es compañera de la prudencia, así la facilidad y liviandad lo es de la locura. Por lo cual debes estar muy avisado no seas fácil en estas seis cosas, conviene saber:

en creer,
en conceder,
en prometer,
en determinar,
en conversar livianamente con los hombres
y mucho menos en la ira.

Porque en todas estas cosas hay conocido peligro en ser el hombre fácil y ligero para ellas. Porque creer ligeramente es liviandad de corazón [= ingenuidad]; prometer fácilmente es perder la libertad; conceder fácilmente es tener de qué arrepentirse; determinar fácilmente es ponerse en peligro de errar; facilidad en la conversación es causa de menosprecio [y de indiscreciones]; y facilidad en la ira es manifiesto indicio de locura. Porque escrito está (Prov. 14, 29) que el hombre que sabe sufrir sabrá gobernar su vida con mucha prudencia; mas el que no sabe sufrir [y aguantar] no podrá dejar de hacer grandes locuras y barbaridades (ob. y lugar cit., p. 429).

La otra virtud principal de que debe estar adornado el gobernante es la *justicia.* Pero no una justicia cualquiera, sino la justicia en toda su extensión, en todas sus manifestaciones, en toda su perfección. La justicia conmutativa desde luego, como persona particular, pero muy especialmente la justicia distributiva en el reparto de cargas y de

honores, y la justicia social en provecho de toda la comunidad, sin excluir a ninguno de sus miembros ni de sus clases. No hay cosa más irritante para el pueblo, para los gobernados, que ver reinar la injusticia y la desigualdad en vez de la equidad y de la justicia. Cuando ven que los depositarios del poder abusan de él para enriquecerse personalmente, para favorecer a sus amigos, parientes o paniaguados; para crearse incondicionales que cubran su retirada eventual el día de mañana; cuando, en lugar de mirar por el bien común, sólo se guían por el bien del partido, como si el estado se identificara con él; cuando se derrochan en caprichos o bagatelas los fondos públicos; cuando la austeridad se limita sólo a la exacción del contribuyente y no se extiende a la administración del tesoro público.

Justicia, además, en aplicar las debidas penas por delitos comunes o políticos, sin encogerse ni excederse. Nada de dureza, ni de crueldad, ni de ensañamiento, sino más bien clemencia y suavidad, sin excluir la severidad cuando haga falta en casos excepcionales. La administración de justicia debe estar dirigida por la prudencia, que no aconseja el terror del tirano, sino más bien el amor del padre y del protector. Todo régimen justo y bueno debe fundarse en el amor y en el respeto de los gobernados para con los gobernantes, no en la violencia ni en el terror. Nada violento es durable. El terror provoca la revuelta; el amor, la conservación. Santo Tomás insiste mucho sobre este punto de vista en su obra *Sobre el reino* (l. 1, cc. 11-12, pp. 248-254). El terror, la crueldad, son propios de un régimen débil e inestable; la clemencia y suavidad son propias de un régimen sólido y fuerte: «Regimen alicuius communitatis est secundum hoc quod *ordinate et pacifice* bonum commune dispensatur» (II *Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3 c).

Pero hay otras dos virtudes complementarias que debe poseer el gobernante en grado eminente: la magnanimidad y la magnificencia.

La *magnanimidad*, para que no se contente con pequeñeces ni mediocridades, indignas de un estado y de un estadista, sino que debe aspirar continuamente a engrandecer la nación con cosas y empresas verdaderamente dignas y honrosas. Y esto no por vanagloria ni por orgullo, sino por amor de la virtud y del bien común. Culto de la verdadera grandeza del estado, no megalomanía ni aventuras fantásticas; mucho menos cobardía y pusilanimidad en acometer

las empresas o reformas necesarias para conseguir siempre y en todo lo más grande y perfecto posible. Lleva la distinción y el estilo de nobleza a todas sus actividades.

Precisamente el magnánimo es un espíritu amplio, generoso, no mezquino ni negativo. No gusta de camarillas ni de confidencias ruines en los pasillos de palacio, sino que mira cara a cara los problemas de las cosas y de los hombres, acometiendo su resolución a pecho descubierto y con energía indomable para la mayor grandeza de la comunidad. No le importan ni le conmueven los decires de los hombres de dentro ni de fuera del estado, porque no busca el aplauso, sino el bien de todos. Por eso el estadista verdaderamente magnánimo conduce a su meta la nave del estado, en medio de los más agitados temporales, con pulso firme y sereno. Nada le turba, es siempre dueño de sí mismo, se crece ante las dificultades, arrostra intrépido la impopularidad si es necesario, sabe oír y perdonar, triunfa de sus adversarios, no por la fuerza, sino por la razón y por la grandeza de su alma y de su estilo; para él no es un título vacío el llamarse *serenísimo*, sino una verdadera realidad. Todas las virtudes del gobernante, privadas y públicas, se agigantan en manos del magnánimo.

Hermana gemela de la magnanimidad es la *magnificencia*. Los recursos del estado son cuantiosos. Sus glorias pasadas, su grandeza presente, sus aspiraciones legítimas de mejoramiento continuo, necesitan estar expresadas en obras de arte proporcionadas: palacios, museos, monumentos, obras públicas. El mismo bien común exige obras grandiosas de utilidad pública, como vías de comunicación, medios de transporte, avenidas, estaciones, parques; asilos, hospitales, casas de salud, que al propio tiempo dan trabajo remunerador a grandes masas de obreros. Particularmente las universidades, institutos, escuelas y demás centros de cultura, con sus bibliotecas y laboratorios, necesitan de esta magnificencia del estado. Toda esta grandeza es profundamente educativa y eleva el espíritu del pueblo a cosas grandes, a empresas gigantescas, a la estimación primordial de los valores del espíritu. Todo se debe a la patria y a sus valores eternos.

Ni deben olvidarse los templos, que son los más dignos de la ayuda del estado, para dar gloria perenne a Dios, que es el soberano Señor de cielos y tierra. Las grandes catedrales, las iglesias monumentales, no solamente tienen un

valor cultural extraordinario, sino que también, y en primer término, elevan el alma a Dios, cuya infinita grandeza le recuerdan (cf. 2-2, qq. 129-135).

CAPÍTULO VI

Virtudes y cualidades del ciudadano

Hay dos clases de prudencia: una personal, como individuo particular, para dirigir cada cual debidamente su vida privada; y otra política, correspondiente al hombre como parte de la sociedad política perfecta, que es el estado, ya sea como parte dirigente, o sea como poder; ya como parte dirigida, o sea como súbdito o mero ciudadano.

Porque el ciudadano, por el mero hecho de ser hombre, dotado de inteligencia y de libertad, debe cumplir las órdenes del gobierno y ejercer sus derechos de ciudadano de una manera consciente y racional, no automáticamente como un animal bruto ni mucho menos como la pieza de una máquina. Para lo cual es preciso que el cumplidor de la ley oiga el mandato del superior y lo comprenda en su verdadero sentido y en su real alcance, para que de esa suerte su propia razón personal se lo asimile y se lo imponga a sí mismo en nombre de la autoridad que lo promulga y lo decreta (2-2, q. 50, a. 2).

Estas prudencias son específicamente distintas. La prudencia personal dirige al hombre en orden a su propio y verdadero bien *individual;* la prudencia política lo dirige en orden al bien *común* de la sociedad perfecta, del estado. Pero esta prudencia política se desdobla en dos especies, como hemos insinuado poco antes: una gubernativa, propia del depositario del poder supremo, que lo dirige en orden a procurar el bien común del estado *mandando como es debido;* y otra cívica, propia del súbdito o del mero ciudadano, que lo dirige en orden al mismo bien común del estado *obedeciendo y ejecutando debidamente los mandatos del gobernante.*

Como se ve, son fines y objetos formalmente diferentes: el bien particular y el bien común; el bien común a procurar por diversos caminos y muy variados medios, mandando; y el bien común a procurar por un solo camino o un solo oficio determinado, obedeciendo. El gobernante considera el bien común desde un punto de vista más universal y más completo, es decir, no solamente en sí mismo, sino muy particularmente en toda clase de medios con que se puede y se debe procurar; por cuya razón mueve y ordena con diversas leyes y preceptos a toda clase de súbditos y de oficios para conseguirlo y promoverlo. En cambio, el súbdito, el mero ciudadano, no considera el bien común a conseguir y promover con toda esa amplitud y universalidad de medios y de oficios, sino con el medio y con el oficio particular que a él le corresponde.

Es la misma proporción que existe entre el arquitecto y el simple obrero. Ambos colaboran a la construcción de todo el edificio, pero de manera muy diferente: el arquitecto hace los planos y da direcciones para toda clase de obreros; el simple mano de obra ejecuta solamente una parte alícuota de la totalidad de aquellos planos. «Eadem autem agenda considerantur quidem a rege secundum universaliorem rationem quam considerentur a subdito qui obedit: uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur sicut ars architectonica ad eam quae manu operatur» (2-2, q. 50, a. 2 ad 2).

Anteriormente hablamos de la prudencia gubernativa como virtud propia del depositario del poder en cuanto a sus tres actos integrales, que eran consultar, decidir y ordenar. Este último es el acto principal y específico de la prudencia gubernativa, que equivale al acto de *legislar,* función propia y específica del poder público, y al cual se ordenan los otros dos como preámbulos necesarios.

Séanos permitido insistir un poco en esta función. Conocida es la célebre definición de la ley formulada por Santo Tomás: «ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata»; una ordenación de la razón enderezada al bien común, promulgada por el público, es decir, por el que tiene el cuidado de la comunidad (1-2, q. 90, a. 4 c); es la palabra de orden al bien común emanada de la autoridad. La ley organiza y ordena la colaboración de todos los miembros del estado, ya sea con sus bienes (tributos o contribuciones), ya con sus acciones (prestaciones), al bien común. Es el dictamen de la potestad

pública, mediante el cual sus súbditos son gobernados, esto es, dirigidos convenientemente al fin propio de la sociedad, que es el bien común: «dictamen rationis in praesidente quo subditi gubernantur» (1-2, q. 92, a. 1 c).

Precisamente porque ese bien común de la sociedad política es un bien netamente humano, y, por lo tanto, principalmente honesto, que es la vida virtuosa, es decir, plenamente humana, el efecto propio de la ley es procurar que los hombres obren bien y sean buenos obrando conforme a virtud.

Directa y formalmente, la ley humana intenta hacer buenos ciudadanos, buenos súbditos, cuidadosos y colaboradores fieles del bien común; pero al mismo tiempo, y como presupuesto y concomitante necesario, procura también hacer hombres buenos, pues sin hombre bueno no hay ciudadano bueno (1-2, q. 92, a. 1).

La materia propia de la ley humana son los actos de justicia, que es una virtud esencialmente social, por ser necesariamente entre varios, por lo menos entre dos. Los demás actos interiores de las otras virtudes estrictamente morales, como los actos de fortaleza y de templanza, en tanto caen bajo la ley humana en cuanto que de alguna manera influyen en los actos exteriores de justicia (1-2, q. 100, a. 2). La ley prescribe los actos buenos, prohibe los malos y permite los indiferentes, amenazando con penas a los transgresores y atrayendo con premios a los cumplidores de la misma (1-2, q. 92, a. 2).

No es conveniente multiplicar las leyes con exceso, porque resultan demasiado onerosas y difíciles de observar, provocando efectos contrarios al fin de la misma. Es preferible que sean pocas, buenas y bien observadas, teniendo siempre en cuenta tres cosas: que respeten los derechos de Dios y de la Iglesia, que respeten los derechos de la naturaleza y se acomoden a ella en lo posible, que procuren siempre el bien común de todos los ciudadanos. La ley es una norma, una regla, una disciplina, una educación, y ésta debe adaptarse a la condición del hombre a quien debe educar y hacer bueno. No se puede tratar de la misma manera a los niños y las mujeres que a los hombres, ni tampoco deben ir contra las costumbres y sentimientos legítimos del pueblo. Por otra parte, hay que tener en cuenta que la ley se da para toda la comunidad humana del estado, en la cual la mayor parte es imperfecta en la virtud: «in qua maior pars est

hominum non perfectorum in virtute». Debe, pues, el legislador, como el pedagogo, insinuarse paulatinamente, para que los todavía tiernos e imperfectos se vayan disponiendo y acostumbrando a cosas más perfectas y difíciles. Todos recordamos un período reciente de la historia de España, en la que se quiso republicanizar a los españoles de repente a fuerza de leyes y de atropellos de los sentimientos más íntimos y más sagrados del pueblo español. Enorme imprudencia política, no sólo desde el punto de vista humano y español, sino hasta del republicano. «Lex humana intendit homines inducere ad virtutem *non subito sed gradatim;* et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quae sunt iam virtuosorum» (1-2, q. 96, a. 2 c. et ad 2).

Y en otra parte escribe el santo Doctor: «optimum in gubernatione qualibet est ut rebus gubernatis *secundum modum suum provideatur;* in hoc enim *regiminis iustitia* consistit» (III *Contra Gent.*, c. 71, arg. 3). «Oportet in regimine civitatis *diversam* rationem ordinis observari secundum *diversas* conditiones eorum qui subiiciuntur regimini, et secundum *diversa* ad quae ordinatur» (III *Contra Gent.*, c. 111).

Tampoco deben mudarse las leyes, sobre todo las fundamentales y constituyentes, por cualquier pretexto o por cualquier capricho del legislador, ni por cualquier mejora que se ofrezca, ni mucho menos por cualquier moda de otras naciones o de otras latitudes. Cada pueblo tiene su estilo y manera de ser, que el legislador prudente no debe atropellar. Las leyes, para ser eficaces y verdaderamente prácticas, deben enraizarse gradualmente en la mentalidad, en la naturaleza de los súbditos, de suerte que se constituyan como en una segunda naturaleza. Por eso las leyes que ya se convirtieron en costumbre, aunque teórica y técnicamente adolezcan de alguna imperfección, son mejores y más eficaces en la realidad que las que todavía no están enraizadas, por muy atildadas que se las suponga.

El prurito de cambiarlo y reformarlo todo, echando en cara a los predecesores que no hicieron nada, o poco y mal, es de una pedantería y de una imprudencia sin igual, que da al traste con el prestigio de la autoridad y con la disciplina requerida en toda sociedad civilizada (1-2, q. 97, a. 2). La circunspección y la cautela, que son partes integrantes de la prudencia, deben acompañar siempre al verdadero gobernante.

El espíritu de continuidad con lo hecho por los predecesores en el oficio de gobernar no está reñido con el afán de mejoramiento y de superación, sino que es su condición: edificar sobre lo hecho anteriormente. Quien única o principalmente se dedica a demoler lo hecho por sus predecesores, además de ser injusto, es soberanamente imprudente. Debe hacer obra positiva, la cual, sin quererlo ni pretenderlo, irá corrigiendo los defectos e imperfecciones de las leyes o disposiciones anteriores.

Ni rutinas ni aventuras. Bellamente dice a este propósito fray Luis de Granada: «Regla es también de prudencia no mirar a la antigüedad y novedad de las cosas para aprobarlas o condenarlas. Porque muchas cosas hay muy acostumbradas y muy malas, y otras hay muy nuevas y muy buenas; y ni la vejez es parte para justificar lo malo, ni la novedad lo debe ser para condenar lo bueno, sino en todo y por todo hinca los ojos en los méritos de las cosas y no en los años. Porque el vicio ninguna cosa gana por ser antiguo, sino ser más incurable; y la virtud ninguna cosa pierde por ser nueva, sino ser menos conocida» (ob. y lugar cit., pp. 28-429).

El verdadero gobernante y el legislador prudente no debe perder nunca de vista el bien común: tanto él como la ley están a él ordenados como a su propio fin; si dejan de tender a él y de procurarlo con todo afán, pierden *ipso facto* su razón de ser y se convierten en tiranos o en parásitos. En todo su tratado sobre la ley, vuelve a cada momento Santo Tomás sobre este principio, que es verdaderamente básico. Y comentando Balmes las palabras de su definición de la ley *ad bonum commune*, dice con energía y con verdad: «Toda ley, sea la que fuere, debe estar encaminada a la utilidad pública; si le falta esta condición, no merece el nombre de ley.

Las leyes pueden distinguir favorablemente a ciertos individuos y clases determinadas; pero esta distinción ha de ser por motivos de utilidad general: si este motivo le faltase, sería injusta, porque los hombres, así como no son patrimonio del gobierno, no lo son tampoco de clase alguna. La aristocracia de diversas especies que hallamos en la historia de las naciones, tenía este objeto; y cuando se ha desviado de él, ha perecido. Las distinciones y preeminencias que se otorgan a los individuos y a las clases, no son títulos dispensados para nutrir el orgullo y complacer la vanidad; cuanta más elevación, mayores obligaciones. Las clases más altas tienen el deber de emplear sus ventajas y preponderancia en bien de las inferiores: cuando así lo hacen, no dispensan una gracia, cumplen un deber; si lo olvidan, su altura deja de ser conveniente, la ley que la protege pierde su vida, que consistía en la razón de conveniencia pública que justificaba la elevación» (*Etica*, c. 25, pp. 144-145, Barcelona 1905).

Pero volvamos a la prudencia cívica del ciudadano o del súbdito como tal. Esta virtud, esta prudencia, es correlativa de la prudencia gubernativa del jefe del estado. La prudencia gubernativa es la virtud de mandar, de legislar bien; la cívica es la virtud de obedecer, de observar las leyes bien. Precisamente la virtud del súbdito en cuanto tal es el estar sometido, regido, gobernado, conducido por el gobernante mediante la ley, y, por tanto, el obedecerla y ser dócilmente conducido por ella al fin propio de la misma, que es el bien común (1-2, q. 92, a. 1). Pero, como decíamos antes, esta obediencia y sumisión deben ser conscientes, libres, plenamente humanas. El súbdito, el ciudadano, debe captar con su inteligencia el sentido y el alcance de la ley, es decir, no solamente la letra, sino también y principalmente su espíritu, asimilársela y hacérsela suya, para seguidamente imponerla mediante su propia razón a su voluntad y demás facultades ejecutivas, de suerte que el ciudadano, el súbdito, se mande a sí mismo en nombre y por virtud de la ley emanada del superior o gobernante.

Y naturalmente que un legislador verdaderamente tal no puede ir contra la naturaleza y la dignidad de la razón, ni ésta contra la dignidad de la persona humana, sino más bien respetando a ambas y dignificándolas, y haciendo que todo el hombre particular, que todo ciudadano colabore con la autoridad pública a un bien superior al mero individuo particular, es decir, al bien común y universal de toda la colectividad. En este sentido tan humano y tan profundo, el hombre se eleva y se ennoblece cuando se somete obedeciendo, y es un verdadero señor de sí mismo cuando se hace servidor de la colectividad en nombre y por virtud de la ley.

Como decíamos al principio (c. 1), el hombre se siente inclinado naturalmente a la sociedad política perfecta y necesita de ella para lograr su perfección integral, para desarrollar su propia personalidad, que no puede estar fuera,

sino dentro del bien común de toda la colectividad. La ley no hace más que orientar y ordenar las actividades de todos y de cada uno a ese perfeccionamiento personal y colectivo. Una ley que atentase contra esa dignidad y perfeccionamiento de la persona humana de cualquier ciudadano, sería esencialmente injusta, no sería ley, sino iniquidad. Un régimen que no respete esos valores eternos del hombre, que no los proteja y fomente, que no procure desarrollarlos y perfeccionarlos por todos los medios, es un régimen radicalmente inhumano e injusto.

Esta obediencia y sumisión tan humanas y personales no serían completas y verdaderamente virtuosas si no estuvieran acompañadas de un sincero respeto y veneración hacia los poderes constituídos, que representan a Dios, de quien procede toda autoridad, y de una fidelidad a toda prueba en la ejecución de sus mandatos, correspondiente al servicio de Dios que en ella se incluye—pues quien resiste a la legítima autoridad, resiste a Dios; y quien la sirve, a Dios sirve—, y, además, al servicio de toda la colectividad, al cual están inmediatamente ordenados la autoridad y el pueblo, el gobernante y el ciudadano.

Es más: el hombre, ya de hecho constituído en sociedad y miembro de la comunidad política perfecta, no puede en realidad ser hombre bueno si no es buen ciudadano. Una parte que no corresponde al todo, es monstruosa y horrible. Un hombre que no es buen ciudadano, que no se interesa por el bien común de la colectividad de que forma parte, es una aberración y una monstruosidad. La observación es muy importante para la vida pública, y es una condenación absoluta de tanta cobardía e inhibición como a veces se nota en grandes sectores de ciudadanos, incluso de los que se llaman de derechas y de catolicismo acendrado.

Los términos en que la expresa Santo Tomás son de una gran energía, y merecen ser escuchados atentamente. «Bonitas cuiuslibet partis consideratur in *proportione* ad suum totum; unde et Augustinus dicit in III *Confess.*, c. 8, quod turpis est omnis pars quae suo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus *nisi sit bene proportionatus bono communi;* nec totum potest bene consistere nisi *ex partibus bene proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari.* Sufficit autem quantum ad bonum communitatis quod alii in tantum sint virtuosi quod *principum mandatis obediant*» (1-2, q. 92, a. 1 ad 3). Y alaba con entusiasmo a los que todo lo sacrifican por la patria (2-2, q. 47, a. 10 ad 2).

En los regímenes democráticos y en las formas mixtas de gobierno, tal como las concibe Santo Tomás, y que antes expusimos, deben además los ciudadanos particulares tomar parte en el gobierno por medio de la elección activa o pasiva a los cargos públicos, por medio de la fiscalización de las gestiones de gobierno. Para lo cual hace falta una educación política y cívica considerable y una virtud poco común. Una cultura patria muy desarrollada, conociendo su historia, su estilo, su carácter, sus problemas actuales, sus posibilidades futuras, sus hombres e instituciones, para poder ejercer convenientemente el derecho de voto o el de crítica y fiscalización sin apasionamiento, con justicia, con oportunidad, con verdadera competencia. Todo esto supone un nivel cultural y de honradez cívica verdaderamente notables, que ojalá fuera real y frecuente en todos los pueblos, aun en aquellos que se llaman democráticos.

Desgraciadamente, la mayor parte de los hombres carecen de virtud y de cultura (1-2, q. 96, a. 2 c). Además, en las grandes naciones, en que los problemas son muy copiosos y complejos y las personas se conocen menos, es más difícil tener la competencia necesaria para ejercer con garantías de acierto el derecho del sufragio.

En naciones pequeñas y habituadas secularmente a ese régimen plebiscitario, como ocurre en los cantones suizos, especialmente en los más pequeños, como Appenzel y Zug, la participación del pueblo al poder y a la elección de todos los cargos públicos es sumamente beneficiosa. Pero cuando el sufragio es venal, cuando la campaña electoral es violenta y apasionada, cuando los agitadores se cuentan por millares sin que nadie les venga a la mano, es más prudente limitarlo en cuanto a las personas electoras y elegibles y en cuanto a los cargos o asuntos que se les someten, como observa Santo Tomás con San Agustín. «Si populus sit *bene moderatus et gravis communisque utilitatis diligentissimus custos,* recte lex fertur qua tali populo liceat creare sibi magistratus per quos respublica administretur. Porro, si paulatim *depravatus* idem populus habeat *venale suffragium,* et regimen *flagitiosis sceleratisque* committat, recte adimitur tali populo potestas dandi honores, et ad paucorum bono-

rum redit arbitrium» (1-2, q. 97, a. 1 c). En tal régimen democrático o mixto con un pueblo virtuoso y educado políticamente, la información y propaganda por mítines y conferencias, radio, cine, prensa, folletos, pasquines, caricaturas, es muy costosa y complicada, aunque a veces está muy expuesta a abusos si no se reglamenta desde el poder. Mas esta misma reglamentación no debe hacerse sospechosa de amaños desde las alturas.

Pero entre el poder supremo y los simples ciudadanos o meros súbditos existe en todos los estados, particularmente en los modernos, una zona muy considerable constituída por autoridades subalternas, o por agentes, funcionarios, empleados del estado, los cuales participan algo de ambos extremos. Son inferiores respecto de la autoridad suprema y son superiores respecto de otros funcionarios subalternos, especialmente respecto de los simples ciudadanos. Por consiguiente, deben poseer una dosis considerable de prudencia gubernativa y de prudencia cívica, con todo lo que ambas prudencias suponen.

Es preciso, pues, que obedezcan y se subordinen plenamente al poder supremo o al poder superior, enterándose a fondo de todos sus deberes y obligaciones para desempeñar exactamente sus oficios respectivos en relación con sus superiores, con sus inferiores y con la sociedad entera, a quien deben servir en primer término. Competentes, fieles, serviciales, atentos, amables, humanos, justos, sin defraudar al estado ni explotar al simple ciudadano. No ocupan sus puestos para ser servidos, sino para servir. El contribuyente, de quien en último término procede el sueldo de que disfrutan, tiene pleno derecho a que se le sirva y atienda con todo esmero y diligencia.

No deben multiplicarse más de lo necesario, porque entonces son una carga más para la nación en lugar de ser un servicio y una colaboración eficaz a su grandeza. Tampoco debe uno mismo tener muchos oficios o cargos, porque es imposible que sea igualmente competente en todos ellos o que se ocupe de tantos asuntos con la debida asiduidad y diligencia. El *enchufismo* debe ser desterrado inexorablemene del estado, lo mismo que su extremo opuesto, la burocracia.

Santo Tomás es tajante y decidido en esta materia. «Unum opus optime perficitur ab uno homine. Si autem unus homo debeat plura opera exercere, necesse est quod impediatur ab altero vel in utroque. Unde legislatorem oportet attendere ut *non imponat plura opera uni homini,* puta quod non praecipiat eidem tibicinem esse et sutorem. Et ideo, nisi parvitas civitatis impediat, magis videtur esse populare ut plures participent principatibus diversis, non autem unus habeat plures principatus, quia hoc est potentiae paucorum (= degenera en una cierta oligarquía). Ideo autem illud este melius, quia unumquodque, sicut praedictum est, et pulchrius et velocius perficitur ab uno, ita quod unus non cogatur multa facere» (*In II Pol.,* lect. 16, n. 339).

No debe olvidarse nunca que toda esta máquina administrativa del estado, desde la suprema magistratura hasta el último ordenanza, tiene razón de medio para procurar el bien común de la colectividad, no razón de fin; y que, por lo tanto, debe medirse, regularse y organizarse según los postulados de ese bien común. Todos, absolutamente todos, los de arriba mandando y los de abajo obedeciendo, deben colaborar mancomunados a la prosperidad pública, como ocurre en la navegación, en la que cada cual en su oficio, desde el almirante hasta el último marinero, colaboran ordenadamente al éxito de la misma.

He aquí la hermosa analogía de Santo Tomás: «Sicut nauta significat aliquid commune multis, ita et civis... Quia cum multi dissimiles in potentia, id est arte et officio, dicantur nautae, quidam eorum est remigator, qui movet navem remis; quidam gubernator, qui dirigit motum navis gubernaculo; quidam autem est prorarius, idest custos prorae quae est anterior pars navis; et alii habent alia nomina et alia officia.

Manifestum est autem quod unicuique horum convenit aliquid secundum propriam virtutem, et aliquid secundum communem.

Ad *propriam* enim virtutem *uniuscuiusque* pertinet quod habeat diligentem rationem et curam de *proprio officio,* sicut gubernator de gubernatione et sic de aliis.

Communis autem virtus est quaedam quae convenit *omnibus;* omnium enim eorum opus ad hoc tendit, *ut navigatio sit salva;* ad hoc enim tendit desiderium et intentio cuiuslibet nautae, et ad hoc ordinatur virtus *communis* nautarum, *quae est virtus nautarum in quantum est nauta.*

Ita etiam, cum sint diversi cives habentes dissimilia officia et status dissimiles per quos exercent *proprias* operationes in civitate, opus *commune* omnium est *salus com-*

munitatis: quae quidem communitas consistit in ordine politiae. Unde patet quod virtus eius *in quantum est civis* consideratur in ordine ad politiam, ut scilicet ille sit bonus civis qui bene operatur ad conservationem politiae» *(In III Pol.,* lect. 3, n. 365).

En orden, para decirlo con una sola palabra, a la sociedad política perfecta y organizada, que es el estado. Pues, como él mismo dice en otro lugar, «videmus eos solos sub una multitudine computari qui *sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum»* (I *De regno,* c. 15, n. 45, p. 259).

La paz y la prosperidad del estado es la obra mancomunada de todo el estado integralmente tomado, es decir, del poder, mandando con prudencia gubernativa, y del pueblo, obedeciendo y colaborando con prudencia cívica. Cualquiera de las dos cosas que fallen, conduce el estado a su decadencia y luego a su ruina. «Quod regimen aliquod debilitetur prius quam totaliter corrumpatur—dice Santo Tomás—potest contingere: *vel* ex defectu *praesidentis,* qui deficit *in sapientia* [prudentia] vel iustitia; *vel* ex defectu *subditorum,* qui *non perfecte obediunt» (De malo,* q. 7, a. 7 ad 9).

Pero hay, además, otra virtud principal, común a todos los miembros de la sociedad política, ya sean autoridad, ya simples ciudadanos: *el patriotismo.* El patriotismo es amor a la patria: a la patria chica y a la patria grande. A la tierra que nos vió nacer; a la tierra de nuestros padres y de nuestros abuelos, de nuestros vecinos y conterráneos; en la que venimos a la existencia y en la que fuimos educados, pasando en ella toda la vida, o por lo menos la niñez y la juventud; con sus costumbres y tradiciones, sus recuerdos y añoranzas, sus encantos y embelesos, sus penas y alegrías: el caserío, la aldea, la villa, la ciudad, con sus casas, sus palacios y sus iglesias, sus calles y sus fuentes, sus campos y sus ríos, sus árboles y sus sembrados, sus montes y sus valles, sus panoramas y sus horizontes.

Esto evoca el nombre de patria chica: toda nuestra vida familiar o parte muy principal de ella; todo nuestro vecindario y todo el sabor de la naturaleza en que está asentado; toda nuestra religión, y nuestras costumbres, y nuestros modismos, y nuestros juegos, y nuestras canciones. El amor

a la patria chica es una prolongación natural del amor a nuestros padres y a nuestra familia.

Un poco más dilatada, esa patria chica es la provincia o la región. El provincialismo y el regionalismo, contenidos dentro de sus debidos límites, son una forma legítima del patriotismo. No son un vicio, sino una gran virtud, que deben cultivar todos con esmero.

Luego viene el amor a la patria grande, a la nación, al estado, a la sociedad política perfecta a que pertenecemos, que es lo que vulgarmente llamamos *patriotismo;* amor más grande y más perfecto, como lo es la patria grande y la sociedad perfecta, para que el amor corresponda al objeto amado. Amor de todos los componentes y de todos los valores de la patria: de las personas y de las cosas a ella pertenecientes.

El gobernante debe amar con predilección a su pueblo, con su territorio, con su historia, con su lengua, con sus costumbres, con su cultura, sacrificándose por él y procurándole toda clase de bienes en la mayor escala posible.

A su vez, el pueblo, el ciudadano, debe amar y respetar con afecto correspondiente al depositario del poder como al representante de Dios, de quien procede toda autoridad, obedeciendo cumplidamente sus preceptos, agradeciéndole sus sacrificios, celebrando sus éxitos y sus victorias, apoyándole en sus empresas y colaborando con él en la prosecución del bien común, imposible de conseguir, de conservar y de acrecentar sin la obra mancomunada de todo el pueblo y de todo el gobierno.

Amor igualmente de predilección de todos los valores patrios: de su lengua, de sus costumbres, de su tradición, de su cultura, de sus aspiraciones, de su territorio; y amor también de todos sus conciudadanos o compatriotas, en quienes se perpetúan esos valores. En la patria nacieron todos y de ella recibieron educación y cultura.

Nunca puede el hombre corresponder bastantemente a los autores de su ser y de su perfección personal: a Dios, a los padres, a los maestros, a la patria. La consigna de algunos cuerpos armados de España, que llamaba poderosamente la atención de los extranjeros durante nuestra guerra de liberación, *Todo por la Patria,* expresa maravillosamente este amor que a la patria se debe. Amor de unos para con otros y de todos entre sí con vistas al bien común, en que todos deben unirse y por quien todos deben sacrificarse.

he ahí el resorte de la prosperidad nacional y el armazón que hace sólidas y duraderas a las sociedades políticas: «Ex hoc amore provenit quod bonorum regum regimen sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere non recusant...; quaelibet autem aspera, facilia et prope nulla facit amor» *(De regno,* l. 1, c. 11, nn. 33 y 34, pp. 248 y 249).

Y lo que se dice del patriotismo debe entenderse igualmente del *nacionalismo,* aunque a veces, sin razón, se tome este nombre en sentido peyorativo; pues, hablando en puridad, nacionalismo dice a la nación la misma relación que patriotismo a la patria.

Pero en ambos casos, como en toda virtud moral a que pertenece el patriotismo o el nacionalismo, deben evitarse los extremos para centrarse siempre en el justo medio. El amor a la patria debe ser mesurado, sin excluir a los demás pueblos, ni pretender que ellos amen a la nuestra como aman a la suya o como nosotros amamos a la nuestra, ni mucho menos despreciarlos, insultarlos o calumniarlos. El verdadero amor natural, como el sobrenatural de caridad, a quien debe imitar, se extiende a todos los hombres y a todos los pueblos, pero con orden y mesura: primeramente al propio país, después a los demás; lo mismo que debemos amar en primer lugar a nuestros padres y luego a nuestros vecinos. Lo contrario es *patrioterismo,* no patriotismo; *nacionalitarismo*—si cabe este neologismo sugerido por Johannet, *Le principe des nationalités,* París 1918—, no nacionalismo.

Y mucho menos debe haber antagonismo entre el amor a la patria chica y el de la patria grande. La patria chica es una parte integral de la patria grande. La patria grande es la totalidad de las patrias chicas. La anulación o supresión de lo que significamos por patria chica, no ya en sentido material de territorio, sino en sentido moral y psicológico de lengua y costumbres, tradición y cultura, es estatismo centralista, contrario a la naturaleza, como dice Santo Tomás *(In II Pol.,* lect. 1, nn. 179 y 183). La exaltación pasional de la patria chica o de la región contra la patria grande o la nación, como si ésta fuera una madrastra, es separatismo suicida. Vicios todos—patrioterismo, estatismo y separatismo—tanto más feos y repugnantes cuanto más bella y atrayente es la virtud a que se oponen: el patriotismo.

Lo mismo cabe decir del internacionalismo o cosmopolitismo doctrinario e idealista, propio de gentes despistadas y sin corazón, que pretenden suprimir la idea y el sentimiento de patria; vicio parecido al del estatismo contra el amor de la patria chica. Las demás patrias o naciones tienen respecto de la nuestra propia la misma relación que un individuo tiene con sus prójimos o vecinos. Y la ley natural exige que amemos a esas otras naciones como a la nuestra, es decir, no tanto como a la nuestra propia, pero sí de un modo parecido, lo mismo que, según dicha ley, debemos amar a nuestros prójimos como a nosotros mismos. Amor ordenado y escalonado que, respetando la variedad natural de los amores y de sus objetos, los une y estrecha con lazos de solidaridad y de colaboración al desarrollo completo de la personalidad humana en la sociedad perfecta y dentro del bien común de todos.

La vida política de cada nación y la del mundo entero será próspera, estable y ordenada cuando los gobernantes y gobernados de todas y de cada una estén dotados de sus virtudes respectivas, ajustando escrupulosamente a ellas su conducta; la verdadera vida política no debe ser un nido de intrigas, sino un semillero de virtudes.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Añadimos una listilla de obras que tratan *ex professo* de la doctrina política de Santo Tomás o de alguno de sus aspectos, por si el lector desea completar lo expuesto en estas páginas, omitiendo, por no alargarnos demasiado, los artículos de revista.

ANTONIADES, B.: *Die Staatslehre des Thomas von Aquin* (Leipzig 1890).
BAUMANN, J.: *Die Staatslehre des heiligen Thomas von Aquin* (Leipzig 1909).
BO, G.: *Il pensiero di San Tommaso sull'origine della sovranità* (Roma 1931).
BOSONE, C. A.: *Der Aufsatz «De regimine principum» von Thomas von Aquin* (Bonn 1894).
BOUILLON, V.: *La politique de Saint Thomas* (París 1927).
BOULAS, F.: *S. Thomae de regimine principum doctrina* (Barri Ducis 1880).

BURRI, A.: *La teorie politiche di San Tommaso e il moderno diritto publico* (Roma 1884).
CONTZEN, H.: *Zur Würdigung des Mittelalters mit besonderer Beziehung auf die Staatslehre des hl. Thomas von Aquin* (Cassel 1870).
CRAHAY, Ed.: *La politique de Saint Thomas d'Aquin* (Louvain 1896).
DELLA ROCCA, G.: *La politica in San Tommaso* (Napoli 1934).
DEMONGEOT, M., O. P.: *Le meilleur régime politique selon Saint Thomas* (París 1928).
FEUGUERAY, H.: *Essai sur les doctrines politiques de Saint Thomas d'Aquin* (París 1857).
FLORI, E.: *Il trattato «De regimine principum» e le dottrine politiche di San Tommaso* (Bologna 1928).
GALÁN Y GUTIÉRREZ, E.: *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1945).
LACHANCE, L., O. P.: *L'humanisme politique de Saint Thomas* (París 1939).
MALAGOLA, A.: *Le teorie politiche di S. Tommaso d'Aquino* (Bologna 1912).
MARINIS, E. de: *Lo stato secondo le mente di S. Tommaso, Dante e Machiavelli* (Napoli 1888).
MICHEL, S.: *La notion thomiste du bien commun* (París 1932).
MIRALLES Y SBERT, J.: *Santo Tomás de Aquino y el moderno régimen constitucional* (Madrid 1890).
MÜLLER, W.: *Der Staat in seine Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin* (Münster 1916).
PALACIOS, L.: *La prudencia política* (Madrid 1945).
PASSERO DE CORNELIANO, C.: *Note sur les principes politiques de St. Thomas* (París 1819).
PUCCI, U.: *S. Tommaso: La politica* (Torino 1935).
ROMERO OTAZO, F.: *Sentido democrático de la doctrina política de Santo Tomás* (Madrid 1930).
SCHILLING, O.: *Die Staats-und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin* (München 1930).
SCHWALM, M. B., O. P.: *Leçons de philosophie sociale* (París 1910-1911).
SCHREYVOGEL, F.: *Thomas von Aquin Ausgewahlte Schriften zur Staats-und Wirtschaftslehre des Thomas von Aquin* (Jena 1923).
SIMON, Y.: *Nature and Functions of Authority. Aquinas Lecture* (Milwaukee 1940).
TISCHLEDER, P.: *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule* (München-Gladbach 1923).
TODOLÍ, J., O. P.: *El bien común* (Madrid 1951).
ZEILLER, J.: *L'idée de l'état dans St. Thomas d'Aquin* (París 1910).

De la obra de Santo Tomás *De regimine Principum*, o mejor dicho, *De regno*, como la llaman los más antiguos catálogos, hay varias traducciones castellanas. Una de fines del siglo XIV o principios del siglo XV, editada, prologada y anotada por el P. Luis Getino, O. P. (Valencia 1931); otra de Alonso Ordóñez das Seijas y Tobar (Madrid 1625), y otra tercera de León Carbonero y Sol, acompañada del texto latino (Sevilla 1861).

I N D I C E